مكتبة العصر محمد اسعد اسعد
صفي عاصم محمد اسعد اسعد
١٩٦١ حزيران

٤٤٧

حاشية مولانا حافظ اسمعيل القنوى
على حاشية التلويح على التوضيح فى بحث
مقدمة الاربعة رحمه الله تعالى
عليهم اجمعين
امين

Süleymaniye Kütüphanesi
Hadan Hüsrü Pş.
447

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق السماء والارضين ورازق الثقلين والصلوة والسلام على رسولنا امام الحرمين
وخاتم الانبياء والمرسلين وعلى آله واصحابه الذين نفروا الشريعة الغراء والدين المتين وبعد
فيقول العبد البائس الفقير الى الله الملك الغني القوي حافظ اسمعيل بن محمد بن مصطفى
القونوي عاملهم الله تع بلطفه الجلي وغفرانه العلي هذه مجلة مشتملة على نكات رشيقة ولطائف
انيقة متعلقة بالمقدمات الاربع التي اخترعها فخر قروم المحققين وعمدة رؤساء المدققين
صدر الشريعة والدين تغمده الله تع بغفرانه ولطف في يوم الدين واسكنه في بحبوحة الفردوس
الاعلى مع الانبياء والمرسلين كتبتها مع قصور الشان وقلة البضاعة ومع تزاحم المضارة والمعاقة
وتقاحم المضارة والمعاقة فيا من بيده تدبير عالم الملك والملكوت ويا من له العز والعظمة
والجبروت افض علينا شآبيب اللطف والاحسان وشوارق انوار التوفيق ودقائق البرهان
وما توفيقي واعتصامي الا بالله ولا استعين الا اياه واله الهادي الى سواء السبيل فحسبي الله
ونعم الوكيل فصل اي هذا فصل في بيان وجوب الحسن للمامور به وبيان اختلاف الائمة
في المراد منه لا بد للمامور به كالشارع في وقت دوام الامر به من الحسن حالتي وقتية
مطلقة دون المشروطة للعامة واللام للاستغراق ولا بد اشارة الى جهة القيد وحاصل
المعنى كل مامور به للشارع حسن بالضرورة في وقت دوام الامر به سواء كان ذلك الحسن محققا
قبل الامر به او حاصلا بسبب الامر به فيشتمل المذاهب كلها ويسمى التفعيل الاشاعرة الخ فلا

الذي اصابه بأس اي اشتد

مجلة بفتح الميم والجيم بالشمل على الكمة

بحبوحة بضم الباءين وسكون الحاء الاولى وفتح الثانية بمعنى الوسط

المضارة بالراء المهملة المضارة والمضارة بالزاء المعجمة المغالبة والمضارة من المضارة والمضافة بمعنى الضراب وتقاحم بمعنى التقاطع

شآبيب جمع شؤبوب وهو الدفع وقد يطلق لفظ لا بد في العبارة اشارة الى جهة القضية

فصل لا بد للمامور به من الحسن

فلا اشكال بالمنسوخ فانه كان حسنا حين كونه مامورا به ثم ارتفع الحسن بالنسخ سواء كان قبيحا
بالنهي عنه او لا وكذا الكلام في المنهي عنه فانه قبيح في وقت دوام النهي عنه ثم ارتفع القبح بالنسخ هذا على
الاشاعرة ظاهر حيث يكون الحسن والقبح بالامر والنهي عندهم كما ستعرفه وعند ابي منصور والماتريدي فلا
الحسن وان كان لذات الفعل عنده لكنه يتبدل بتبدل الاعتبار ففي وقت يكون لذات الفعل حسن
ثم زال ذلك الحسن بحسب الظاهر بمضي ذلك الوقت فيكون لذات الفعل قبح وبالعكس يستوضح بشرب الخمر
فانه ليس بقبيح في شرع عيسى عم ورد في الشرع الاسلام ايضا ثم ورد النهي عنه فيكون قبيحا وسره
ان الحسن والقبح لذاته مما يختلف باختلافات الاضافات هو الجمع المركب تركيبا اعتباريا من الفعل
والاضافة فالفعل حسن بشرب الخمر والاضافات فصول مقومة لانواعه فالحسن والقبح لذاته
هو الانواع لا الجنس نقله في تسييج وتوضيح هذا المقام من الحصر والشارح في بحث اي المامور به صفة
الحسن نوعان وبهذا ينحل الاشكالات الكثيرة فتامل وكن على بصيرة وفي قوله المامور به عموم
مجاز عندهم واما المباح فلا يتناوله كلام المص ظاهرا كما ستعرفه واما الحسن فلا مجازا صلا هذه
المسئلة وهي ما يبرهن عليه في العلم ان كانت نظرية وبرهان هذه المسئلة ما قرره الائمة وهو ان
الشارع حكيم ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح قال الله تع ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي
القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر لكن هذا بظاهره ينطبق على مذهب المعتزلة وبعض مشايخنا والبرهان
على مذهب الاشاعرة ومن وافقهم ما هو ان الوجوب للامر هو الوجوب حقيقة والندب مجازا وكل منهما
حسن لكن متعلق المدح والثواب ويترتب عليه حسن ثاب وكذا ان الوجوب للنهي هو الحرمة حقيقة
وهي قبيحة لكن متعلق الذم والعقاب وطول الحساب من امهات مسائل الاصول كون هذه
من مسائل الاصول في قوة ان الامر يقتضي حسن المامور به فموضوع هذه المسئلة نوع موضوع
علم الاصول وكونها من امهات مسائل الاصول لان معظم ابوابه باب الامر والنهي فانه يبدو عليه

هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول مات

والآخرة فلك الاحكام المحكمة ويتم بها مصالح الدين والدنيا والآخرة والامهات جمع امّ بالتاء وجمع الام
امات وهي بالمعنى اللغوي هو الاصل فلا مجاز كما هو الظاهر وعلى التقدير لا يراد به المعنى الاصطلاحي
بالاستعارة ومهمات مباحث المعقول والمنقول والظ ان المراد بهما علم الاصول فانه جامع بين
الوضعين كما قال بعض الدين ويجمع اي الاصول الى المعقول مشدد وجاء فهو جمع كالتاء وكيد لما قبله والعطف
لتغاير الوضعين والتعبير بالمباحث للتنشيط تنشيطاً للسامعين ولعل وجه التعبير بذلك ان هذه
المسئلة جامعة للقول بالحسن العقلي والحسن النقلي وذكر اعظم من فن الاصول الذي هو جامع للمعقول
والمنقول وبهذا ينكشف حسن توقفها على ارباب العقول ويحتمل الايراد بذلك علم الكلام لانه امهات
مسائله بحيث اجدره تع وهدايته ونحو ذلك هي معقولة لا يتوقف لتوقف الشرع عليها وان بعض
مسائله منقول يتوقف على الشرع بمعنى لولا خطاب الشارع لا يدرك فهو جامع الوضعين من حيث الذات
والا توقف الكل على الشرع من حيث الاعتبار فظاهر من ذلك ان القول بان علم الكلام معقول كله من
حيث الاصل ومنقول من حيث الاعتبار ضعيف جداً اذ مثل احوال القيمة لا يدرك بالعقل بل ادراكها
من الشرع فقط فعلى هذا يكون تلك المسئلة مشتركة بين الفنين والمغايرة بجهة البحثين نظراً
بجهة الاجماع فانها مشتركة بين الاصولين صرح به بعض المحققين ومع ذلك اي المذكور من كونها
اصلا لفروع كثيرة هي فرع الاصل عميق يحتاج في اطلاعه الى نظر دقيق والكلام في اجتماع الاصالة او دخل
لفظ مع على ذلك اما اصالتها فظاهر حيث يتفرع عليها كون الحسن حسناً لنفسه وحسناً لغيره وغير
ما سيأتي تفصيله واما فرعيتها فلان من يقول بالجبر المتوسط يحكم بان الحسن انما يحصل بالامر وهو مذهب
الاشعري فيكون المراد بالجبر في تلك المسئلة الجبر المتوسط اذ لا نزاع لنا لصاحب الجبر المحض الذي هو من
الغرق الضالة في تلك المسئلة ومن يقول بالقدر اي يكون العبد خالقاً لافعاله مستقلاً في ايجاد
المعاصي يحكم بان الحسن لا بد منه قبل الامر ومن اختار الكاسب المتوسط يقول بانه لا بد من الحسن

وجه التسمية بهذا الاسم ظاهر

اي الاية توقف دلالة على الشرع والا توقف عليه من جهة الاقتداء

مسئلة الجبر والقدر

اي علم الكلام فانها مسئلة منه من جهة البحث عن ان افعال العباد هل تتصف بالحسن وهل يترتب الثواب والعقاب عليها وهل يكون بخلقه تعالى وارادته وهل يكون بكسب العبد وارادته فانها مسئلة من علم الكلام من جهة انها بحث عن الحكم الثابت بالاركان فانه شرع او من حيث انها بحث عن الادلة التي يثبت بها الشرع وهي الاصل الثاني من الادلة الشرعية

مسئلة الحسن والقبح

اي مسئلة ان الحسن بالعقل والقبح بالشرع

من الحسن قبل الامر لكن الحاكم هو الله تع وهو مذهب مشايخنا ولم يصرح المص كون تلك المسئلة مبنية
على مسئلة الحاق الوسط بل اشار اليه بقوله وحقيقة الحق فيها اعني الحاق اه لكن الاولى
هو التصريح كتصريح اخوية وفيه اشكال وهو ان بعض مشايخنا وافق الاشعري في الرأي المذكور وعلى انه
لا يقول بالجبر وبعض آخر من مشايخنا كابي منصور الماتريدي واكثر العراقيين وافقوا المعتزلة
في الرأي المذكور مع انهم لم يذهبوا الى القدر غالباً والمذكور على اطلاقه ليس بتام اعلم ان هذه
المسئلة مبنية ايضاً على ان الحسن والقبح ليسا ذاتي الفعل لما سيأتي حيث قال فهذا بناء على الاصح
احدهما انهما ليسا لذات الفعل اه ولا يدري وجه تركه مع انه ينظم المذاهب كلها الخ زلت
في بواديها اه الزلل في الاصل في القدم ثم استعمل في الزلل المعنوي وهو سوء الاعتقاد والرأي
الفاسد بطريق الاستعارة التبعية وبواديها جمع بادية والمراد بها القضايا التي تكون طريقاً
موصلة الى تلك المسئلة والانظار الواقعة في تلك القضايا اشتبهت بالوادي في الصعوبة وصعوبة
وسيرها وقلة السالكين فيها لخلوها من العاكفين فيها والمرشدين لمن ضل فيها البغية كونها
مطلب المخاوف والمهاوي والمهاوية الهلاكة مع الدهشة والحيرة مع الغفلة اقدام الراسخين
اي افكارهم التي يطلبها المطلوب والوصول الى المحبوب او عقولهم التي بها الوصول الى المآل
في المبدأ والمآل في علوم الاحوال فهي استعارة للافكار او العقول ولا مجاز في الاضافة ويحتمل
ان يكون استعارة مكنية وتخييلية بل الاولى ان يكون تمثيلية فتوجه بالسليقة السليمة
وضلت في بواديها اه اي اخطأت خطأ بحيث يرجى عوده الى الصواب بالتنبيه من ذوي
الالباب والمراد ببواديها ادلتها مفردة او مقدمة مرتبة او غير مرتبة على ما هو مطلع ارباب الاصول
والرسوم الترتيب بين ارادة الوصول والادلة مبادي التصديقية للمطالب فلا جرم ان المراد المبادي
بالمعنى الاصطلاحي الاخص لا غير وله اريد بها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول الى المطالب

لانه تفريع بيان ما هو اوفق بالتوضيح

وضلت في بواديها اي الخطأين والمتشابهين

وحقيقة الحق بالبعد وكذا الكلام بحسن مدح بالبعض كالمعتزلة لان بعض مشايخنا ايضاً كموسى الحسن مدح بالبعض وافق الاشعري مع انهم لا يقولون بالجبر والا لا يقال ان الاشاعرة على ذلك فلا يتم القول بالبناء له موجباً بل مصحح له

وضلت في بواديها اي الخطأين المتشابهين وضلت لا حق

لمان الطوار والساء الضلالة الى الافهام فجاز عقلي للمبالغة سماه اليه بالضلالة المعنى اللغوي او استعارة
من المعنى الاصطلاحي والحاصل ان الكفران مشتملان على كثير من الحسنات الاستعارات في المفردات
والمركبات وكون كل من زلت وبداويها والاقدام شرشيحا واضافة الاقدام الى الراسخين تفيد ان
الخزلان في غير الراسخين يكون بطريق الاولى وكذا الخطاء في غير المتفكرين سواء كان مجردا عن الفكر
بالمرة او غير بالغ في الفكر على ما يدل عليه صيغة التفعل من المبالغة وكون التسبيح شرشيحا وكون المستوى
في الراسخين والمتفكرين ادعائيا واستعارة ضمن ذكر الدال تلك المسئلة بلغت في الغموض والدقة
مبلغا لا يتيسر الوصول الى تحقيقها الا من رقة قدسية وعناية صمدانية وفيه فرط الحرص على صرف العناية
في تحصيلها في كل حين وزمان وغرقت في بحارها اي اخطأت بحيث لا يرجى عوده الى
الحق الكريم القويم والصراط المستقيم فيبقى حاسرا والمرتج ماقدا ولا نجاة له من الكفر والهلاك كمن
غرق في البحر شبهت الابحاث العميقة بالبحار في جر الهلاك في بعض الاطوار والمراد بالمتبحرين العالمون
الماهرون ولما كان العلم مشابها بالبحر في كونه سببا للحيوة الباقية كما ان ماءه سبب للحيوة الفانية
كان العالم مشابها بمن لازم البحر وهو المراد بالمتبحر حقيقة ولامه للاستغراق العرفي ايضا
ولكن لا تجعل اللام على العهد الذهني في المواضع الثلثة والاصل ايضا كون الاستعارة تمثيلية
وحقيقة الحق فيها اي في مسئلة الجبر والقدر اي الحق في تلك الامر احترازا عن الحق بالزعم فان كل حزب
يدعي ان الحق في يده كل حزب بما لديهم فرحون فالحقيقة بالمعنى الفعلي الامر وليست بمعنى الكنه اذ كنهه
وماهيته هو الحكم المطابق للواقع ولا مساغ له هنا وما قاله الفخر من قوله حقيقة الحق احترازا عن
المجاز اي عما يشبه وليس بحق حيث حمل الحقيقة على مقابل المجاز فقريب مما ذكرنا اعني
الحاق تفسير الحق في نفس الامر بمعنى الوسط بين الافراط وهو الجبر والتفويض الامر الى الخلق
بحيث يصير العبد بمنزلة جماد ولا اختيار له والتفريط وهو القدر بحيث يصير العبد خالقا لافعاله

لافعاله والحق الوسط الاثبات للعبد الاختيار والكسب والخالق الخلق والايجاد جسما قال الفخر
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين واعتبر هذا تفسيرا له ولم يجعل جزءا كما هو مقتضى السوق
تنبيها على انه بمنزلة المعلوم والمحتاج الى الخبر عنه لكن لا احد بل الخواص عباده سر من
اسرار الله خبر الحقيقة الحق فلو اريد بها الكنه كيف يصح حمل السر عليها والمعنى يلطف من الطاف
الله وامر لزم لقصدها الافهام الا لمن له قلب سليم ورشد قويم وطالب الحق بالنظر المستقيم وفيه
تنبيه على ان صاحب الجبر والمتوسطا وارباب القدر لم يقع لهم معرفة الاسرار لقصورهم في
الانظار وعتوهم في الافكار فزل اقدامهم وهو صاحب الجبر المتوسط لم يذهب احد الى حلا
وضلالهم لمزيد غالفوا الاوليان بالنسبة الى ارباب الجبر المتوسط وهم الاشعري وغرق في
بعضهم وهم القدرية والمعتزلة حيث اكفرهم الفقهاء في قوله بخلق العباد افعالهم مثلا وان
لم يكفر بعض المتكلمين فالفرقة الثانية بالنسبة الى المعتزلة واما على ما يناسب المقام ولك ان تقول
ان المص اراد بقوله وغرقت في بحارها المبالغة في ضلالهم ولم يرد انهم قد خلعوا ربقة الايمان
من عنقهم والبسوا الكفر بعد قبحهم في بحار ضلالهم فح يصح ان يراد صاحب الجبر المتوسط بالفرقة الثانية
والقدرية بالفرقتين الاوليين لجواز ذلك ويصح ايضا ان يراد بالجمع الجمع وصحة العطف لتنزيل
تغاير الصفات منزلة تغاير الذوات وها انا بمعزل عن ذلك اي عن تحقيق المذكور
من بيان الوسط كما هو حقه ولذا استدرك قوله لكن اورد آه وانما قال ذلك احترازا
عن ادعائه من العباد الخلص وها للتنبيه ادخال حرف التنبيه على ضمير المرفوع المنفصل
اذا كان مخبرا عنه باسم الاشارة وتها ليس كذلك والاصل التفصيل في المعنى قد رما وقفت
عليه من التوقيف بتقديم القاف اي جعلت واقفا عليه نحو وفقت من التوفيق اي جعلت
متوافق الاسباب لايراده من لسنوحات الزمان ومن منح الرحمان وفيه تجنيس القلب مطلق

والكشف اعلم ان العلامة آه واكثر استعمال هذه العبارة فيما لا يتم الا بالعناية ولعل وجه ان
ظاهر هذه حصر الملاقاة في هذه الثلثة مع ان لها معنى آخر وهو موافقة الغرض ومنافرته بل هذه
هو المشهور في كلامهم كصاحب المواقف وغيره وما ذكره المص في المعنى الاول غير مشهور وما وجه
اتحادهما ضعيف يطلقان على ثلثة معان هذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي دون المعنوي
فاذا اريد التقسيم اليها يا ول بما يطلق عليه لفظ الحسن والقبح كون الشيء آه اي الموجود جوهرا
او عرضا ملائما للطبع اي من حيث انه ملائم له وكذا قوله منافرا له واختلافهما بالاعتبار فلابد
من قيد الحيثية فما وافق الطبع من حيث انه موافق له فهو حسن وما ينافر الطبع من حيث انه
منافر فهو قبيح وما ليس كذلك لا يكون قبيحا ولا حسنا كقتل زيد فانه ملائم لطبع اعدائه ومنافر
لطبع اوليائه فعلم من هذا الاختلاف انه اعتباري لا صفة حقيقية والا لم يختلف اصلا كالم يتصور
كون الجسم الواحد ابيض واسود بالنسبة الى امرين كونه صفة كمال كالعلم فانه كمال لمن اتصف
به وكونه صفة نقصان كالجهل فانه نقصان لمن اتصف به ويختلف بالاعتبار ايضا فان الغضب
كمال لموصوفه من حيث انه غضب في دين الله تع ونقصان لموصوفه من حيث انه غضب في غير محله
من الغضب في غير الله وانما كثيرة وبين المعنيين عموم من وجه لاجتماعهما في مثل العلم ويوجد
الاول دون الثاني في ثياب الاخرة والدار الواسعة والخيل السمينة ونحوها والثاني دون الاول
في مثل المرارة والحرارة فانهما كمال لموصوفهما فان كمال كل نوع انما هو بحصول صفاته الخاصة
وصدور آثاره المقصودة ولا ريب في ان فرط الحرارة وفرط المرارة ليسا بملائمين للطبع
وكذا الكلام في القبح فان منافرة الطبع وصفة نقصان يجتمعان في طعم الثمار الغير المدركة لا
كمالها والاول يوجد فقط في فرط المرارة دون الثاني فانه كمال لها كما عرفت والثاني في مثل
تناول الاشياء الشديدة الحرقة دون الاول فانها ملائمة للطبع الا ان ملائمة مع انها من الاوصاف

من الاوصاف الردية وبين الحسن بالمعنى الاول وبين القبح بالمعنى الثاني عموم من وجه ايضا
لتصادقهما في صفة نقصان تلائم الطبع ومادة الافتراق ظاهر وكذا الكلام في الحسن بالمعنى الثاني
والقبح بالمعنى الاول لاجتماعهما في فرط الحرارة وشدة البرودة فانهما كمال لموصوفهما كما عرفت مع
انهما منافرتان للطبع ومادة الافتراق واضحة والحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومنافرته يغاير
الحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته والنسبة بينهما عموم من وجه لتصادقهما في تناول الادوية
المكروهة النافعة وفي تناول الادوية المرة الغير النافعة ويوجد الاول فقط في تناول الادوية
المرة النافعة فانها موافقة للغرض دون الطبع والثاني فقط في تعاطي الاغذية المضرة فانها ملائمة
للطبع وليست موافقة للغرض وبهذا الظهر فساد ما قيل انهما متحدان مآلا فلا يبقى الحصر في الثلثة
نعم لو اكتفى في المعنى الاول بالملائمة والمنافرة لتم الحصر فانه عام لملائمة الطبع والغرض ومنافرة الطبع
والغرض واما معنى المصلحة والمفسدة بان يقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما
خلا عنهما لا يكون شيئا منهما فراجع الى تفسير ملائمة الغرض ومنافرته كما في المواقف وشرحه ويكشف
منه ايضا ان الاولى اختيار معنى ملائمة الغرض والمنافرة واما التفسير بان الحسن ما لا حرج في فعله
والقبح ما فيه حرج فالظاهر انه راجع الى المعنى الثالث كون الشيء متعلق المدح اه المراد بالتعلق
تعلق السبب بالمسبب العادي عندنا وتعلق المسبب بالسبب المقتضي عند المعتزلة والتعلق
عام لهما فلا محذور في جعلهما فان الشيء اي الفعل سبب لتعلق المدح به عاجلا والترتب الثواب
آجلا عاديا واقتضائيا وكذا الكلام في الذم والعقاب والمراد بالترتب الترتب بالفعل في المدح
والثواب كل في وقته والوجوب عند المعتزلة وصحة الترتب في العقاب فان ترتب العقاب
على المعاصي سوى الكفر غير مقطوع به لجواز العفو واما في الكفر فمتعين هذا عندنا واما عند المعتزلة
فالترتب بالفعل ثوابا كان او عقابا لا دخل لهم الوجوب عقلا والحسن بهذا المعنى اعم من المعنى

الاول والثاني من وجه لاجتماعهما مع الاول في مثل العلم ويوجد الاول فقط في المنهيات اللذيذة
والثالث فقط في التكاليف الشاقة ولاجتماعه مع الثاني في مثل السخاء والتقوى والثاني يوجد
في افعاله تع دون الثالث والثالث في الكذب النافع دون الثاني وان ابيت فعل ان المعنى الثالث
اخص مطلقا من المعنى الثاني وكذا الكلام في القبح بمعنى الثالث فتامل بالتامل الاخرى مراعاة
الفوى وهذا المعنى الثالث مختص بالفعل وتتعلق بالذوات كالحل والحرمة باعتبار فعلها وتتعلقها
بالاعيان ظاهرا كما اكون الشيء آه ولم يقولوا كون الفعل متعلق المدح آه والمعنى الثالث مختص
بالصفة واما المعنى الاول فعام للافعال والاعيان والصفات ثم انه يجوز ان يكون الشيء حسنا
وقبيحا بهذا المعنى ايضا كظلم اليتيم فانه حسن بهذا المعنى بقصد التاديب وقبيح بنية الايذاء والتاليم
فالاختلاف بينهما اعتباري كالاولين بالعقل اتفاق لعدم التعرض فيهما للثواب والعقاب
اللذين يتوقفان على بيان الشارع بالخطاب مع فعند الاشعري لا يثبتان لم يقل لا يدركان
بالعقل تنبيها على ان نفس الثبوت بالشرع كما سيجيء فهذا اي هذا الاصل بناء على الامرين
الاصل وهذا بالمعاد وهذا مبني على كل واحد من الامرين لا على المجموع من حيث المجموع فان
كل واحد يكفي في اثبات المطلب لكن العمدة هو الامر الثاني ولذا اكتفى به فيما مر حيث قال واي مبنية
على مسئلة الجبر آه لان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الامر الثاني يقينيا كما سيصرح به واجتهد
المص في تزييفه وعدم بيانه وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات على احسن التحقيقات
وليس للفعل آه ولم يقل ولا الصفات كما هو الظاهر لان قوله يحسن الفعل آه صفة لقوله صفة
فلو قال ولا الصفات لتبادر الوهم الى قوله يحسن صفة للذات والصفات لكن قوله عند الاشعري
مستدرك لا طائل تحته واظهار الفعل في يحسن الفعل لكمال التقرير في الذهن ولقوله يقبح
فانه لو اضمر لزم الاضمار في الفعلين وهذا خلاف الاصل ان فعل العبد ليس باختياره عنده

كقوله تع حرمت عليكم الميتة والدم الآية وقوله تع حرمت عليكم امهاتكم الآية وكل حرام قبيح والمراد
حرمت عليكم الميتة في الاولى وحرمت عليكم امهاتكم وبسبب الكلام في الثاني

عنده قال الشيخ البيضاوي في تفسيره وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة الآية كما
نفى الاختيار رأسا والامر كذلك عند التحقيق فان اختيار العبد مخلوق باختيار الشرع منوط بدواعي
لا اختيار لهم فيها انتهى فمن لم يطلع على مذهب الاشعري اعترض على المص بانهم لا ينفون
الاختيار رأسا فالشيخ البيضاوي من كبار مشايخهم وقد صرح بذلك كما مر فتم ظاهر كلامهم
انه باختياره لكن التحقيق هو بالقبول حقيقي والفعل الاتفاقي ايضا غير اختياري بطريق الاولى
فيوافق كلامه ما سيأتي من قوله والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا وقد بان
من هذا التقرير ان مراده فيما سبق من مسئلة الجبر الجبر الذي ذهب اليه الاشعري لا الجبر الذي اختاره
الجبرية من المعتزلة في المسئلة ولا لازم منه لانه خارج عن البحث جوز كونه متعلق العقاب آه ثم
ذكر المدح والذم اشارة الى ان المعنى الثالث امتيازه عن الاولين باعتبار الثواب والعقاب
واما كونه متعلق المدح والذم فيه كان عقلا فالنزاع في كونه متعلق الثواب والعقاب وقع
وكذا اعتبار المدح والذم فيه للتنبيه على ان افعال تع ليست متعلقة للمدح كما انها ليست متعلقة
للثواب والكلام في الذم والعقاب واضح على ان عنده لا يصح آه وكذا عندنا لكن الحنفية لكنهم
لا ينفون الاختيار رأسا فالغرض احتراز عن مذهب المعتزلة لان الحسن والقبح لا ينسبان آه اما
بالمعنى الثالث واما الحسن بمعنى صفة كمال او بمعنى ما ليس بمنع عنه فعل تع موصوف به وقد ينسبان
لا يتصوران ولا يمكنان في افعال تع فلا يصح منه تع ان يثيب العبد على ما ليس باختياره وهذا القدر
كاف في اثبات المدعى واما التعرض في بيان ان الحسن لا يتصور في افعال تع للمبالغة في نفي انتساب
القبح الى افعال تع وكانه قال والحسن مع شرافته وانتسابه الى افعال تع بغير هذا المعنى كما عرفته انفا
لا ينسب الى افعال تع بهذا المعنى فما ظنك في عدم انتساب القبح مع نقصانه وعدم انتسابه باي
معنى كان الى افعال تع وانما اكتفى اولا بانه لا يقبح لان غرضه الرد على المعتزلة فالحسن

والقبح اه الفاء للتعليل اشارة الى صغرى الدليل خلاصته ان الحسن والقبح لا ينسبان الى الافعال
بالمعنى الثالث لانهما عنده بمعنى كون الفعل ماموراً به في الاول ومنهياً عنه في الثاني وكل منهما
شأنه فلا ينسب الى الفعل ع وأما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فلانه لا يتصور كون فعل ع ماموراً به
ومنهياً عنه ما الحسن اه تفصيل لما اجمله اولاً لكن في الاجمال ذكر المشتق منه وفي التفصيل
ذكر المشتق وهذا التعريف اولى من قول القضدية ما الحسن عنده ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه
الشرع لان فيه شائبة الدور وان امكن دفعه بالغاية سواء كان الامر للايجاب اه في الكلام
جمع بين الحقيقة والمجاز بناء على ان التعريف للاشتراك وهو جائز عنده وأما عدم المجاز فلا حاجة
اليه وان صح واطلاق لفظ واحد على معانيه دفعة لا يصح هنا لان كون الامر مشتركاً بالاشتراك اللفظي
بين الوجوب والندب كما في التلويح فيذكر الاباحة يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عنده
والقبح ما نهى عنه التعرض لبيان القبح في ذيل التفصيل بناء على انه مراد فيما سبق كانه قيل
لا بد للمأمور به من الحسن وللمنهي عنه من قبح لدلالة ما ذكر عليه ودلالة الحر على البرد في قوله تعالى سرابيل
تقيكم الحر الآية ولم يعكس لاشتراك الامر والحسن سواء كان النهي للتحريم اه والكلام فيه مثله
فيما مر من كونه جمعاً بين الحقيقة والمجاز والمراد الكراهة التحريمية اذ التنزيهية لا ينبغي ان تعد
من القبيح لعدم العقاب فيها وهو معتبر في القبيح وان سلم انه يذم اذ في ذم اذ الثواب والعقاب
هو الركن الاعظم لهما وذا دليل التلويح ان المص جعل المكروه تنزيهاً مما يجوز فعله وهذا على
رأي محمد وأما على رأيهما المكروه تنزيهاً اقرب الى الحل بمعنى لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه اذ في
ثواب اتقى ملحقاً وعلى كل حال ادخالها في القبيح ما يحمد فاعله الامر ما يمدح على فعله
الا ان يقال ان الحمد والمدح مترادفان كما اختاره صاحب الكشاف سواء يحكم عليه شرعاً
تعرض به لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعاً وانما الخلاف في المعرفة عقلاً لكن الاصل شرعاً

شرعاً وعقلاً بالواو كما سيجيء لان حاصل مذهبهم ان الحسن والقبح لذات الفعل او الصفة مطلقاً والا
دليل عليه وقد يعرفان عقلاً بدون توقف على الشرع فيحكم عليه عقلاً واذا ورد ذلك شرعاً فيحكم عليه شرعاً
شرعاً وما يذم على فعله اي ايقاعه والمراد بالفعل في الحد ضد المعنى المنسوب والحسن والقبح الحاصل
بالمصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوماً ونحو ذلك مما هو شرعي صادر عن المكلف
فعلاً ايقاعه وتركه عدم ايقاعه ولم يقل وما يذم عليه بل اظهر الفعل تنبيهاً على التغاير بحسب التعلق
ولم يقل الحسن ما يحمد عليه والقبيح ما يذم عليه اشارة الى ان الحسن والقبح متعلق الفعل والايقاع
اذ الهيئة المذكورة ما لم توجد بايقاعها لا يظهر حسنها ولا قبحها ولا يحسن هنا تعميم الفعل الا الترك
لما صرح في التلويح من ان الترك عدم الفعل لا الكف اذ لعاريد الكف لكان ترك الحرام مثلاً فعل الواجب
بعينه فيلزم الاثاب عليه مع ان ترك الحرام مما لا يثاب عليه الا عند تهيئة الاسباب فح يكون فعل
الواجب بعينه حين يملان النفس وعند تهيئة الاسباب ما الفعل يعم الترك الذي تحقق حين تهيئة
الاسباب والشوق الى وصول الاجاب ورفع الحجاب لانه كف النفس عن الهوى طلباً لرضا المولى
واختيار صيغة المستقبل هنا مع اختيار الماضي اولاً لا يخلو عن نكتة لطيفة ثم عدم التعرض للثواب
والعقاب هنا لا يعرف وجهه ولو عكس لكان له وجه احترز بالقيدين هذا الف قوله عن فعل المضطر
نشر مرتب فبالاول احترز عن فعل المضطر لعدم القدرة بمعنى يصح منه الفعل والترك وبالثاني
عن فعل المجنون والصبي الغير المميز في حكم المجنون والاحتراز عن فعلهما في التفسير الاول بقيد الحد الام
والظهور لم يتعرض له نقل عن المحصول انه قال افعال النائم والساهي والمجنون والطفل لا يتوجه
نحو ما عليها ذم ومدح وان كان قد يتعلق بها وجوب ضمان وارث في مالهم ويجب اخراجه على اوليهم
الفقر والسكر الا ما في حكم المجنون او عاقل وكذا لم يذكره ولم يبلغ الدعوة فالحيثيات الصادرة
عنه خارجة عن تفسير القبيح لعدم علمه اياها لكن المراد بالعلم التمكن منه فيدخل فيه كفر من

شارح الجمل ما زيتحكن من العلم بالنتج بالدلائل العقلية فان لم يؤمن بالنتج ومات على
تلك الحالة لم يكن معذورا عندنا وعند المعتزلة واما عند الاشاعرة فمعذور فوافق البعض ما ذكرنا
الشريف في شرح المواقف وهذا تفسير آخر للحسن هذا تكرار لا طائل تحته سوى التمهيد لقوله فان
المعتزلة آه ولا حاجة اليه لانه لما اكتفى بقوله فالحسن بالتفسير الاول يختص آه لكفى كما لا يخفى
يتناول المباح ايضا لانه يصدق عليه انه للقادر العالم ان يفعله فان معناه انه يجوز للقادر
آه وهو ليس بمعدود من الحسن كما هو المتبادر فالتفسير الثاني ازدادة واشارة الى ان الثاني اعم مطلقا
من الاول وفيه نظر لانه لم لا يجوز ان يراد بما له ان يفعله ما للقادر ان ينتفع بفعله كما جوزه في تفسير
معرفة النفس بها وما عليها فلا يتناول المباح ايضا فالتفسيران متساويان واختار ان يفعل
بها والفعل في الاول بمعنى التفعل لا لكونه امرا متجددا غير قار اذ الاول كذلك فالتفسيران
القبيح متساويان فالتردد في العبارة فقط وفي شرح المواقف اراد بقوله ليس له ان يفعله
ان الاقدام عليه لا يلايم عقل العقلاء اتفاقا فخرج ما يدخل فيه المكروه كراهة التنزيه لان الاقدام عليه
لا يلايم العقل لان تاركه مثاب باوفر ثواب عندهما خلافا لمحمد فعلى هذا التفسير الثاني اعم من الاول
مطلقا لكن الاولى كون المعنى ما لا ينتفع به القادر العالم بجائز في الاخرة انتفاعا معتدا به كما ان
الاولى في الاول كون المعنى ما ينتفع به القادر العالم ان ينتفع به في الاخرة فلا يدخل المباح في الاول
والكراهة التنزيهية في الثاني فكل من تفسيري الحسن والقبيح متساويان وهذا الحسن واوفق
لكونهما واسطة بين الحسن والقبيح عند اكثرهم هذا هو التحقيق في الخطاب بحيث لا خدشة ولا اشكال
فخرج عن المباح من الحكم التكليفي باعتبار الاصطلاح والتخيير نقل الاتفاق على ان المباح ليس بمأمور به
وكذا الكلام في المكروه تنزيها فانه لا عقاب في فعله كما لا ثواب بداهة ولا قبح في تركه ولا حسن ولا ثواب
عند محمد واما عندهما فان تاركه وان كان مثابا باوفر ثواب لكنه ليس من مقولة الفعل وما حسن

8

حسن فعل ولم يتعرض لبيان مذهب اصحابنا لان بعض اصحابنا وافق الاشعري والبعض
الاخر وافق المعتزلة اشارة الى ان الكل بقوله الا ترى وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن آه
فهم من قوله من لفظ البعض الاخر من اصحابنا مع الاشعري وقد صرح به في المرآة فالاحتمال
لا يتجاوز عما ذكرناه وان كان فيه نوع اجمال واحتمال فلا اشكال بان المص ترك بيان مذهب مشايخه
وتصدى لبيان مذهب غيرهم فعند الاشعري آه تفريع على قوله فالحسن عند الاشعري لكن
الحصر ليس بمستقيم مما سبق فالاولى ان يقال مقتضى التعريف الحصر والا لاختل التعريف جمعا اي
الحسن والقبح تحققهما بالامر والنهي ولا يوجدان قبلهما وما قيل الشيء اما حسن وهو ما فقبح فغلط
ما ذكرنا لما ذكرت ان هذا الحكم اي حكم ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالامر والنهي عند الاشعري
مبني عنده على اصلين اي دليلين وهذا الذكر في قوله فهذا بناء على الامرين اوردت على مذهبه
على بناية اي اوردت بناء على مذهب دليلين كائنين لاثبات الاصلين فاذا ثبت الاصلان بدليلهما
يحصل اثبات مذهبه لثبوت ما بني عليه فقوله لاثبات الاصلين متعلق بدليلين وصفة له ولو كان
المراد ايراد الدليلين لاثبات مذهبه لقيل اوردت لمذهبه دليلين كما هو المتعارف في مثله فظهر ضعف
احتمال كون قول المص لاثبات الاصلين علة لمجموع قوله اوردت على مذهبه دليلين فانه بناء
على كون الدليلين مسوقين لاثبات مذهبه وقد عرفت انه لا يساعده العبارة وايضا قوله ما
الاول فقوله آه لا يلايمه لان هذا القول مسوق لاثبات ان الامر والنهي يثبت الحسن والقبح لا
بهما فالمراد بالاصلين الدليلان الدالان على مذهبه لان مذهبه وهو ان ثبوت الحسن والقبح با
بالشرع فقط حكم نظري يحتاج الى الدليل قوي لان فيه اختلافا جليا فاورد لبيانه اولا دليلين على هذا
الحكم ثم اورد دليلين على دليلين لكونهما نظريين ايضا كما هو المتبادر اول فاما اوردت والمشهور في
التعليلات نعم في تقرير المص نوع تعقيد يمكن اصلاحه باحسن التسديد لانهما ليسا لذات

العقل آه صغرى لدليل اصل الدعوى بناء على انها معدولة تقديره الا الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع
لانهما ليسا لذات الفعل ولا لصفة له وكل ما هذا شانه فلا يثبت الا بالشرع واما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلانه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة يلزم قيام العرض بالعرض
واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يصح جعل المدلول من الدليل اذا اخذ المدلول وهو قوله لانهما
ليسا آه من حيث انه دليل على اصل المدعى لا من حيث انه مدلول اه او لصفة تردد فيه المنفى
لا في النفي حاصله كون او بمعنى الواو كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا والا لم يكن كذلك بل
كانا لاحدهما يلزم آه بناء على ان نفي النفي اثبات وهذا النفي لرفع الايجاب الكلي فان احدهما كاف
في اللزوم والمذكور اما اللزوم في الثاني فظاهر واما في الاول فلان الفعل نفسه عرض ايضا ولا يخفى
عليك الا في هذا التقرير اعتراف المستدل بقيام العرض بالعرض وجوازه حيث اثبت للفعل الذي
هو عرض صفة وهو كونه عرضا فاذا كان للفعل صفة قائمة به لم يكن صفة قائمة به والا فالفرق
بينهما وضعف ظاهر اي ضعف هذا الدليل وهو قوله الا يلزم آه واذا ضعف الدليل وهو الاصل الاول
ضعف الحكم بان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالامر والنهي وهذا مراده ولا يخفى ما فيه لانه لا يلزم من ضعف
الدليل وبطلانه ضعف المدلول وبطلانه الا ان يقال ان مراده مجرد تضعيف الدليل تامل
هذه الحركة سريعة والخبز في قوة الصفة اذا كان مشتقا كعكه والا كان بينهما فرقا ما يرد عليه انهما
ليسا عرضين لهما بل هما للسكنات المتخللة وقلتها وكثرتها كما في المواقف ولعل لهذا بادر
الى التسليم فقال على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم آه لازم على تقدير كونهما شرعيين
ايضا ولازم ايضا على المعنيين الاولين فانهما بهذا المعنى يثبتان للفعل اتفاقا في هو جوابكم
فهو جوابنا بل النقض بهذين المعنيين اولى مما اختاره المص لان فيه اشكالا وان كان له جواب
وهذا نقض اجمالي بجريان الدليل في دعاويهم مع التخلف كما ذكرناه ولكن هذا البحث يخالف

كما تعلم بعض الفاضلين منه

فيكون المعنى لانهما ليسا لذات الفعل ولا لصفته

لان صفة الفعل عرض والحسن اذا كان قائما بها يلزم قيام العرض بالعرض

هو هذا جواب لسؤال مقدر وهو ظاهر منه

اي والا

مذهب المتكلمين من قيام العرض بالعرض لا يجوز عندهم خلافا للفلاسفة كذا في المواقف
وغيره فمنع امتناعه ميل الى مذهب الحكماء ورفض لمذهب المتكلمين العظماء والجواب عن هذا النقض
بان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلا يكون مشتركا الزام
كما نقل عن شرح المقاصد يرده تواردا النسخ على الاحكام وتبدل الحسن والقبح بتبدل الاعصار
والايام وكونه صفة للفعل قائما به لا يخفى على كافة الانام لا سيما على العلماء الاعلام فهما صفتان
لا جرم فلا بد من موصوف فما هو موصوفهما سوى الفعل وان عنى ان العرض آه وحاصله لا نسلم
ان العرض يلزم ان يكون تابعا للعرض الا في التحيز بدون الاستقلال والجوهر يتقوم بالعرضان
فالقيام بهذا المعنى وان كان محالا لكنه لا يلزم اذ لا بد من فاعل يتقوم بالحسن ويتبع له في التحيز
فيجوز قيام العرض بالعرض وكلاهما قائمان بالجوهر فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم والقول
بان التابع لا يكون متبوعا الا في ليس هذا اولى من عكسه مع جواز ان يكون احدهما لذاته
مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والاخر مقتضيا لكونه تابعا ودخالا كذا في شرح المواقف والنسبة
بين المعنيين عموم من وجه مادة الاجتماع سواد الجسم وشدة سواده والاول يوجد دون
الثاني في اتصاف الحركة بالسرعة والبطء على ما قالوا والثاني دون الاول في ما الوجود فلا تفعل
وانما اخر هذا المعنى لانه مفروض بتحيز الجوهر فانه صفة له وليس تابعا له في التحيز واللازم التسلسل
او لزوم كون الشيء مشروطا بنفسه وكذا باوصاف الباري تع اذ التحيز في ذاته محال وكذا في
في ذاته محال في صفاته وان عنى معنى آخر هذا توسيع الدائرة والا فالقيام منحصر في المعنيين
المذكورين واما الثاني في الدليل الثاني على الاصل الثاني المسبوق لاثبات اصل الحكم تقريره
ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالامر والنهي لان فعل العبد ليس باختياره وهو الاصل الثاني
ثم استدل عليه بانه الا لم يتمكن الفاعل تركه فعله ولهذا فرع عليه قوله فيكون اضطراريا

بالجوهر بقيامه بالجوهر وما انه لا يتقوم الا بالجوهر

اى غير اختيارى وبعد اثبات كونه اضطراريا قال والاضطرارى اى والاتفاقى لا يوصفان بهما
كانه قيل ماذا كان الفعل غير اختيارى لا يوصف بهما وهو المط وهذا مراده وان كان نوع
تسامح فى عبارته وضم الاصل الثانى الاتفاقى اذ هو كالاضطرارى فى الحكم وفى عدم الاتصاف
بهما ان فاعل القبيح آه هذا مع انه لا قبح قبل الشرع تصير على زعم الخصم ولعل تخصيص القبح بالذكر مع
تعميم جريان هذا التقرير فى افعال الكل اذ لا قبح فى فعل اصلا ولو ذكر الحسن معه او ذكر الفعل مطلقا
لم يفهم تلك النكتة الانيقة فان ايم يتمكن من تركه كحركة المرتعش لفعله اضطرارى فلا يوصف
بالحسن والقبح اصلا اما عقلا فظاهر واما شرعا فلعدم دخوله تحت التكليف فلا ادب ولا نزاع عنه
واما الامر بالكيفيات النفسانية فاعتبار مباديها كالايمان على ما اختاره الشارح الخيرى فان الامر
به باعتبار النظر فى الايات وهو اختيارى وقس عليه سائر الكيفيات فيوصف الامور الاضطرارية
بالحسن والقبح بهذا الاعتبار حتى قالوا الايمان وتصديق القلب حسن لذاته ولا يقبل سقوط
التكليف به وبهذا التفصيل ظهر وجه تعرض المستدل الفعل الذى لا يتمكن من تركه لعجزه عنه
مع انه خارج عن البحث اذ لو كان اى لو وجد مفروضا نتكلم فى انه لا اختيار آنت جبر
بان الكلام فى الفعل الذى لا اختيار اصلا كالسقوط من السقف فلا وجه لذكر الاختيار وابطاله
وان امكن بطريق الفرض نحو ضعه فى الشق الثانى كما ستعرفه ولقد اجاد فى تركه فى المتن
فى الشق الاول وتعرضه فى الثانى وان كان متمكنا من تركه بسبب ان القدرة الحادثة
حين قصد الفعل تصلح للترك كما تصلح للفعل كما سيجئ الاشارة اليه فى اواخر المقدمة الرابعة
فعلى هذا التقرير الالم يتوقف على مرجح بان وجد بلا مرجح يرجح جانب الفعل يكون ذلك الفعل اتفاقيا
اى حاصلا بدون ارادة جازمة وهو لا يوصف بهما اما عقلا فظاهر واما شرعا فلعدم الامر
والنهى فيه والمراد بالاتفاقى ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة او يراد ما لا يكون

قيام الشئ بغيره حصوله فى التحيز تبعا لحصول ذلك
الغير به او اختصاص احد الشيئين بالاخر على
وجه يكون الاول تابعا والثانى متبوعا المعتزلى

هذا احتراز عن القول بان الايمان اقرار واعتقاد العلم فى
لا يكون من الكيفيات الغير الاختيارى

قوله لعجزه احتراز عن عدم التمكن بسبب الاختيار
كما فى الشق الثانى

لا يكون حصول بتقضيه كما فسره به الفاضل الشريف فى بعض كتبه والظاهر ان مراد المص بالاتفاقى
ما فسره به قدس سره فلا يرد الاشكال الغير وايضا يكون اى يكون ذلك الفعل رجحا من
من غير مرجح والاستعمال المصدر بمعنى اسم الفاعل مجاز مشهور فيما بينهم وفيه تاءمل لان قوله وهو محال
يقتضى عدم وقوع الفعل بلا مرجح وكونه اتفاقيا يقتضى وقوعه فالجمع بينهما مشكل فالاولى اسقاط
قوله وايضا يكون آه وان توقف على مرجح اى على مرجح تام بقرينة قوله يجب وجود الفعل آه اذ لا
لا وجوب بدون مرجح تام ولهذا قال لانا فرضناه بصيغة الماضى دون قوله لانا نفرض بصيغة
المضارع كما هو الشايع فى التعبيرات وثالثة تمهيد لقوله اى جملة ما يتوقف وهذا البيان مما
صدر من مصانع الخطباء من العرب العرباء يكون اى المذكور من صدور الفعل تارة وعدم
صدوره اخرى رجحانا من غير مرجح وهو محال اذ المراد وجود الممكن بلا ايجاد كما ستعرفه فى المقدمة
الثانية وهذا شاهد على ما قلنا من ان ترك قوله فيما مر وايضا يكون رجحانا اولى كما ترك فى المتن
ولانه لعلم يجب بمجرد عدم اى بالامكان العام لكن يوجب الاول ويوجب رجحان المرجح
اذ شرط استقلال لكن غير متحقق ظاهر اما المراد بالمرجوح هنا العدم لان الوجود راجح بسبب وجود
جملة ما يتوقف عليه لكن هذا فى تحقق العدم لا فى امكانه والكلام فى الامكان لا فى التحقق وايضا
ان فتحقق اول كلامه ان العدم رجحان احد المتساويين كالوجود وكون العدم متساويا للوجود
ومرجوحا معا محل تاءمل الا ان يقال انه بالنظر الى تحقق العلة التامة للوجود مرجوح وبالنظر
الى عدم وجوب الوجود عند تحقق علتها التامة متساو له فى عدم الوجوب ولا فساد
فى اجتماع الامرين المتخالفين فى شئ بالنظر الى اعتبارين وهو اشد امتناعا آه والشدة
والخفة من خواص الموجودات لانهما من الكيفيات والكيف من اقسام الاعراض والعرض
من انواع الموجودات والاستقرار غير متعارف فى المعدومات لا سيما فى الممتنعات فلو قال المحشى

ايضا مرجح مصنع من مرجح بالبناء والمعنى الصوت والاصوات والاصوات بالاصوات
والخطب البليغ فى الاول يكون المعنى مصانع الخطباء بتقبيل بلاغة
البيت الاسلامية فان تقاد على المعنيين الاخيرين
وجه تعرض على بعض الناظرين

ثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً اعلم ان كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينياً والبعض الذي لا يعتقدونه يقينياً لم يورد واعلى مقدماته منعاً يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على الاكثر بعض مواقع الغلط فيه اما اسمعك ما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات توضيح مقدمات

فاذاً السلم من المناقشة ومعنى رجحان المرجوح وهو العدم تحققه بلا عدم فان قيل الكلام في العدم الاصلي وهو انه فما معنى تحققه بدون مقتضٍ قلنا المراد بقائه على العدم حين وجود العلة للوجود وهي موجبة لزواله وسيجيء الكلام في رجحان الراجح في اوائل المقدمة الرابعة لا يكون اختيارياً لكن لا يمنع عدم القدرة والعجز عنه كما في الشق الاول لكونه واجباً بالمرجح حسب سبب الاختيار بما ليس كسبب الاختيار فيما مر لان المرجح ليس باختياري والانتقال الكلام اليه فان انتهى الى ما ليس باختياري ثبت المطلوب والا لزم التسلسل في الامور الموجودة لان الاختيار صفة متحققة وهو محال وهذا مراد المستدل وهو الاشعري وستعرف ما فيه وحاصله ان الاختيار اختياري فالتسلسل فيه غير محال وغير واقع واما القول بانه لم لا يجوز ان الاختيار عين الاختيار فلا تسلسل وان كان صفة متحققة فضعيف لانه على تقدير وجود الاختيار في الخارج لا يصح كون اختياراً لا اختيار عين الاختيار والا لزم كون الموجودين في الخارج بوجوداً واحداً وقد حكما بامتناعه وقولهم انه كما لا يفهم ما هو مغني بذاته لا يفهم آخر قائم به سخيف جداً فان بداهة العقل قاضية بان الاختيار على تقدير كونه موجوداً في الخارج لا يكون مختاراً بذاته بل باختيار متعلق به فظهر ضعف كون وجوده على تقدير كونه موجوداً في الخارج عين الوجود وان التزمه بعض الاكابر فتاوى والضعف واضح الموقف | ثبت انه اضطراري

فاذا ثبت كون الاختياري اضطرارياً كان الفعل ايضاً اضطرارياً وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً لكن يوصف بهما شرعاً لما مر من قولهم ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع فكل فعل العبد سواء كان غير اختياري في الاصل لعجزه عن تركه كالحركة المرتعش او اتفاقياً او غير اختياري بالارادة الجزئية لا يوصف بالحسن والقبح عقلاً عنده وانما يوصف بهما شرعاً اذا كان مأموراً به او منهياً عنه وانما قال اتفاقاً لان الوضع

كون الفعل مغنياً بنفسه هو بنفسه من مقدمات الفلاسفة فانهم ذكروا بنفسه وانت خبير بان الفعل عرض قائم بالجسم المستمر ليس فيه شيء قائم به هو عينه والا لزم كون الحلاوة ابيض بياض هو عينه فكما ان الحلاوة ليست عينها وكما ان بياض الابيض ليس عينه وان يجتمع وهو عين التفرق بين الفعل وبين سائر الاعراض فلم تجب ما ذكره الا ان الاختيار موجوداً في الخارج يحتاج الى اختيار متعلق به لا اختيار موجوداً الاختيار متعلق به فكما لم يكن اختيار الصلوة عينها مثلاً اختيار ليس عينها والقول بانه موجود في الخارج الا اختيار عينه متنافيان والا لزم كون الموجودين في الخارج امراً واحداً والا لزم تساوي الاختيار وبيان الاختيار مناقشة ظاهرة وقد صرحت الاقدمون في العلوم العربية وكتابات الاقدمين بان الفعل يدل على الذات مع الصفات الاخرى لا على الذات فقط على تمام ذاته وكذا القدرة وكونه حكم جمهور نسخاً بكبرى لانه مع التنبيه بانه عالم وقادر وغير وكذا الدال على الذات مع الصفات الصفة وقد لهم يؤدي الى انكار ذكر فيكم بكبرى لانكاره القرآن فلما الاختيار موجوداً في الخارج كان ذكر الاختيار مختاراً ويدل على الاختيار الاخر فانكار ذكر انكار ما ثبت بالنقل والشرع منه

موضع لان غير الاختياري لا يوصف بهما اتفاقاً لكن عند المعتزلة وبعض اصحابنا بعض فعل العبد اختياري والتكليف انما هو بالفعل الاختياري يوصف بهما عقلاً كما يوصف بهما شرعاً فمنعوا كون فعل العبد اضطرارياً كما ستقف جليته الحال بعون الله تعالى المتعال

الاكثر من العلماء اي من اصحابنا اعتقدوا هذا الدليل الثاني يقينياً فلم يورد واعلى مقدماته منعاً ولا يبعد في ان اعتقاد حقيقة الدليل وكونه يقينياً يستلزم اعتقاد المدلول وقطعيته والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم فلزم منه ان بعض اصحابنا اختار مسلك الاشعري وفيه تردد فليتفطن ويمكن صفة منعاً انه لشيخ اي الشيخ اعتقد به ما مراد نفي كما لا يخفى واما اسمعك ما اي المنع القوي سنح من الفياض القوي بخاطري اي بتقليب الوفي تقديم المسند اليه على الجزء المفيد تقوية الحكم لا للقصر فان فيه خللاً ظاهراً يظهر لمن تأمل ظهوراً باهراً وهذا اي ما سنح بخاطري من المنع على مقدمة من المقدمات الدليل المذكور الذي يظن متانته وقوته مبني اي بناء معنوياً شبيهاً بناء حسي على اربع مقدمات لبيان اربعة من المطالبات التي تبتني عليها المنع الذي هو من السندات وجعلها اربع مع مقدمات مما اصطلح به صاحب التوضيح والا فجعلها مقدمة واحدة من احسن التنقيح كما جعلوا مقدمة العلم واحدة مع اشتمالها على اصول ثلثة والمقدمة بها بمعنى ما قدمت امام المقصود لارتباط به ونفعه فيه وهذا المعنى شامل لمقدمة الكتاب والفصل والباب ومقدمة المسئلة والمباحث التي تبنى عليها تحقيق المنع الذي اورده المص وهي المراد بالمقدمة هنا للمعنى ما جعلت جزء قياس او حجة او يتوقف عليه صحة الدليل اذ المص ليس في صدد الاستدلال بل في صدد المنع على مقدمة الاستدلال وانما اورد عليها بعض المنوع لاشتمال الحكم في نفسها وكونه في صورة الدليل فالمنع عليها مجازي كما ستعرفه ان شاء الله تع ان الفعل اي المصدر مطلقاً سواء كان لفظ الفعل او نحو القيام والصوم والاكرام والانتقام وغيرها كمن الثلاثي ومزيده

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويحتمل ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر توضيح

وسره ان لفظ الفعل اسم جنس للمصادر مطلق ثلاثياً او رباعياً او مزيداً كما ان لفظ الفعل اسم جنس
لكل ما يدل على طلب الفعل الخاص ثلاثياً كان او غيره ومن هذا قيل الامر قول القائل لغيره
على سبيل الاستعلاء افعل مع ان الامر قد يكون من الرباعي والمزيد ولفظ الفعل كناية عن الفعل
الخاص مطلقاً ثلاثياً كان او غيره اذ الفعل العام لا وجود له الا في ضمن الخاص فالمعنى الاصدر
مطلقاً يراد به يراد به الا وكذا يدل على المعنى اه لكنه اضاف لفظ يراد لمشاكلة قوله ويمكن الايراد به
آه الذي وضع المصدر بازائه اظهار المصدر وايقع وضع بازائه تنبيهاً على ما ذكرنا من ان المراد بالفعل
المصدر مطلقاً لا خصوص لفظ الفعل وفي كلامه اشارة الى ان المعنى النسبي لا يعاني حقيقي والمعنى
مجازي حيث ذكر الوضع في الاول وذكر الامكان في الثاني والمراد بالوضع الوضع الشخصي واحتمال كونه
نوعياً بعيد ويمكن الايراد به آه هذا هو الامكان الجامع للفعل ولذا قال فيما سيجيء وان اريد
بالحركة الحالة التي آه وذكر الامكان للتنبيه على مجازيته بعلاقة السببية ولعل تركه لا يفرد اده وان
هذا المعنى بمعونة القرينة بخلاف الاول فان لفظ المصدر يطلق على لفظ المصدر والمشتق منه
كلفظ الضرب والخروج والادخال والاخراج ويطلق ايضاً على معناه النسبي اما اشتراكاً او مجازاً
وهو الظاهر اطلاقاً للاسم الدال على المدلول والمراد بالحاصل بالمصدر الحالة والهيئة القائمة
بالفاعل فقط في اللازم او بالفاعل والمفعول معاً في المتعدي واطلاق الحاصل بالمصدر على الالم
في الضرب وعلى التعظيم في الحمد لكونه حاصل الحاصل بالمصدر وانطلاق حاصل المصدر على الحاصل
كثير شايع في كلام العلماء فالمعنى الاصطلاحي للحاصل بالمصدر متعين بها ولا مانع للمعنى اللغوي
او يرده قول المص فان اريد بالحركة آه فانه اشارة الى ان المراد به هنا الحالة والهيئة وقد
يطلق المصدر على المعنى الحاصل منه المصدر مثل العلم والعدة قال الفاضل الجاربردي قول النحوي
التقنازاني التكوين يفسر بايجاد المعدوم لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة

حركة اذا كان من مزيد فيه
الا ان يقال الافعل اذا وجد علم
جنس لتحصيل المزيد الرباعي
ايضاً

لكونه مجازاً بخلاف الاول لكونه حقيقياً

اذ الحاصل في الاول هو هيئة المفردية وحاصل الالم
وفي الثاني هيئة حاصلة وحاصله التعظيم
والتعدد اغرب في محل المعنى اللغوي لمخالفة قول
المص

حاشية ... تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اثناء جزء يفرض من اجزاء المسافة
رفع المعنى الثاني اي حصل بالمصدر توضيح

الاضافة كما في سائر العبادات فانها تدل على الاضافة والمراد مبدأها انتهى والحمد لله
هو الحاصل بسبب المعنى الاضافي عكس الحاصل بالمصدر فاطلق عليه لفظ المصدر مجازاً لكونه
سبباً له كما ان اطلاقه على الحاصل بالمصدر لكونه مسبباً له وكل المص تركه لعدم تعلق الغرض
فيما نحن فيه فلا تغفل فانه اذا تحرك زيد آه استدلال بالمثال بالجزئي على الامر الكلي توضيحاً
وتقريباً ولو قال كالحركة مثلاً لاسلم من التمثيل ثم الاولى فقد اوقع الحركة بدل قوله فقد قام
الحركة بزيد اذ الحاصل بالمصدر اي الحالة لا تحصل الا بالايقاع دون الوجود القيام فان المصدر قد يكون
لازماً وقد يكون متعدياً والاعم على نوعين الاول يوجد فيه الايقاع وقد يتحقق فيه الحاصل بالمصدر
كالحركة مثلاً فانها تحصل بكسب العبد والثاني يوجد فيه القيام فقط لا الايقاع كالحسن والقبح ونحو ذلك
مما لا مدخل لكسب العبد فيه او لا يوجد فيه القيام ايضاً كالامتناع والامكان المعدوم وعلى كلا التقديرين
لا يوجد فيه الحاصل بالمصدر ولذا قال النحرير الاكثر من المصادر ما يحصل به للفاعل على معنى
آه والمصدر المتعدي يوجد فيه الحاصل بالمصدر للفاعل والمفعول دائماً كما هو الظاهر من كلامهم
والحمل على الاكثر ضعيف غاية الامر ان الهيئة الحاصلة للفاعل والمفعول قد تكون معنوية كما
لحالية والمعلومية ولا يلزم ان تكون حالة حسية كالتحركية مثلاً فدعوى حصول تلك الهيئة
في بعض الافعال دون بعض يعني تحقق الايقاع في جميع الافعال المتعدية تحكم فان اريد آه قد
كونه موجوداً في الخارج والتوضيح بيان المعنى الاول عليه حيث قال وان اريد بها ايقاع تحرك
الحركة وان ما ناء خيره فيما قبل فلا صالة الاول وكونه حقيقة والمراد بالحركة بها ما اختاره
المتكلمون من انها كون اول في مكان ثان كما ان السكون كون ثان في مكان اول وفي قوله
في اي جزء يفرض اشارة الى ان الجسم اذا تحرك لم يكن حركة واحدة وتحركه واحد بل بها
حركات وتحركات لكون الجسم مركباً من الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين فيكون

دليل على ان بعض المصادر حاصل بالمصدر
وليس بموجود في الخارج فان المراد بالحالة الواحدة الاتحاد
بالوجود وعدمه

وآن اريد بها ايقاع تلك الحركة الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثانى موجود فى الخارج اما الاول فما يعتبره العقل ولا وجود له فى الخارج
اذ لو كان الحال لم يقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل فى طرف المبداء فى الامور الواقعة فى الخارج
وهو محال تصحيح تصحيح

حركات ومتحركات بعد تلك الجواهر والتفصيل فى شرح المواقف واما الحركة بمعنى التوسط
وبمعنى القطع فمما ذهب اليه الحكما بناء على امتناع الجواهر الفردة وتركب الجسم منها واثبات
الهيولى المستلزم لقدم العالم والتعرض لها لمثل هذا الكهذا بان ليس من حسن البيان وان
اريد بها ايقاع تلك الحالة هذا بيان المعنى الاول لهذا المثال لا مطلقا ولا يفهم منه المعنى العام
لعدم تحقق الايقاع فى بعضه كما عرفته وبيانه على وجه العموم هو انه عبارة عن المعنى النسبى
والاضافى والمعنى الثانى موجود فى الخارج لكونه منشأ بالحس فى منشئية الحركة والقيام
فيكون الهيئة المصنوعة ايضا موجودة وايضا يترتب عليه الاثار فى الخارج كترتب الالم على
هيئة الضاربية والمضروبية والتعظيم على هيئة الحامدية وما يترتب عليه الاثر فى الخارج فهو موجود
فى الخارج ولعله لم يتعرض لبيانه لظهوره وعدم الخلاف فيه انما غرضه بيان حال المعنى الاول ق
اما الاول فما يعتبره العقل اى يعتبره اعتبارا مطابقا للواقع وليس كما زعمه كما نبا باغوال
ولا وجود له فى الخارج الا ولا وجود له فى الخارج بالعاد وانما ذكره تمهيدا لبيانه ولم يكتف
به لان عدم الوجود فى الخارج اعم من الا يعتبره العقل ومن غيره والدعوى سالبة كلية
كما قيل للشئ ومن المعنى الاول بموجود فى الخارج لانه لو وجد بعضه فى الخارج لكان ذلك البعض للوجود
موقع وهو ظ ثم ايقاع وذلك الايقاع يكون موجودا فى الخارج وهكذا الى غير النهاية ولا يقال
انه لا يجوز الانتهاء الى ايقاع اعتبارى لان الايقاعات المتحققة فى آن واحد ما تعاونها
بالوجود فى الخارج وعدمه كالمصادم للبداهة فاذا وجد الايقاع فى الخارج وجد ايقاع الايقاع
وهكذا الى غير النهاية لو قوعه دفعة وما وقع دفعة لو تعاونت بالوجود وعدمه لزم الترجيح
واما القول بان عدم بالمرجح لا يفيد لجواز تحققه فى نفس الامر فسخيف اما اولا فلان الفرق
بين عدم العلم والعلم بعدم المرجح واضح واما كان الايقاعات متحققة دفعة علم عدم المرجح

والآن الى التعرض فى قوله فى ابرازه
فان هذا التعبير الحركة بمعنى التوسط
لكن المعنى ... عنه

قيل فيه بحث لا اشتهر بينهما بينهم من انه لا يلزم
من وجود بعض افراد نوع واحد وجود جميع افراده
فجاز ان يكون الايقاع موجودا فى الخارج فيكون
ايضا اعتباريا فلا تسلسل فى الخارج وحينئذ
الظ ان المراد بالاشتهار انه لا يلزم من وجود
بعض افراد نوع واحد وجود جميع افراده الممكنة
واما اذا تحقق فى الخارج فلابد الا يوصف بالوجود
الخارجى كبعض افراده الاخر والا فالفرق بينهما
الا ترى ان القول بان بعض افراد الانسان مع كثرته
فى الخارج عين موصوف بالوجود انما الخارج مصادم
للبداهة وكذا القول فى الايقاع والاختيار والا فما
الفرق بينهما وتحقيقه ان الماهية اما حقيقية او اعتبارية
والاول افرادها خارجية من العدم موجودة بالماهية
والثانى افرادها اعتبارية متحققة فى الخارج بلا وجود
فيه وكون بعض افراد الماهية الواحدة موجودا فى الخارج
وبعض افرادها الاخر متحققا فى الخارج غير موجود فيه
على ان الخارج ظرف لشئ وان وجوده اعتبارى ضعيف
لا يعرف متحققا بل هو مخالف لما حرر به من ان الماهية
اما حقيقية جميع افرادها موجودة او اعتبارية جميع
افرادها اعتبارية والقول بان يكون بعض افرادها
موجودة ايضا بان يكون بعض افرادها اعتباريا
قول لم يقل به احد من الثقات كيف ويلزم ان يكون
الشئ بنفسه الواحد حقيقيا بالنسبة الى بعض افراده
بالنسبة الى بعض افراده ولا ريب فى عدم وقوعه

لا الاعتبارى
معناه ان اعتبارى
مطابق للواقع و
اعتبارى محض
مخالف

اذ يجوز ان
يكون ماهية
حقيقية

ولانه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهى الامتناع على ان كون الايقاع امرا غير موجود فى الخارج تصحيح

المرجح فاذا فرض وجود واحد منها يلزم وجود كلها واما ثانيا فلانه يستلزم عدم جواز الحكم باستلزام
الترجيح بلا مرجح فى موضع من المواضع لهذا القول وفساده واضح وقد عرفت من التقرير المذكور
فى كون المعنى الثانى موجودا فى الخارج ان المدعى بهذا كمدعية كلية ما لا اشكال بمثل الاخلال بمتناع
وامكان المعدوم وبالمفهومات العدمية ناش من عدم التفرقة بين حصول الحاصل بالمصدر وبين
وجوده فى الخارج حال تحققه ففى تلك المفهومات الحاصل بالمصدر غير متحقق فى نفسه وليس بموجود
فى الخارج فيلزم التسلسل فى طرف المبداء اى العلة بان يكون الجزء الاخير من السلسلة معلولا
للمجعول فى جانبها المتناهى وهكذا الى غير النهاية وكذا يلزم التسلسل فى الحاصل بالمصدر حينئذ لاستلزامه
التسلسل فى الحاصل بالمصدر حينئذ لاستلزامه التسلسل فى الايقاعات وهذا يوجب زيادة فى الغاء
والتقييد بطرف المبداء لان الظاهر ان التسلسل فى جانب المعلول على سبيل التنازل غير متحقق اولا
معنى لقولنا اما ماخذ الجزء الاخير من السلسلة فى جانبها المتناهى ونفرض انه علة لما بعده وهكذا
وقيل هذا القيد واقعى لان التسلسل فى المعلول جار ايضا ولا يظهر وجهه ولانه يلزم عطف على
قوله اذ لو كان آه بملاحظة الخلاصة اذ حاصله هكذا انه لو كان موجودا لزم التسلسل فى الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة وهو محال ولانه يلزم انه اذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقط اوقع
امورا اى فيلزم ذلك بما ذكره اولا من انه لو كان لكانه موقع ومن البديهى ان الايقاعات
الغير المتناهية الموجودة دفعة كون بعضها موجودة وبعضها غير موجودة مما لا تناسب له فى ان
يخطر بالبال نعم لو قيل ان الايقاع فى الحركة مثلا موجود فى الخارج والايقاع فى الضرب ونحوه
يجوز ان يكون امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج لم يبعد لكن هذا التوهم فيما وقع دفعة فى آن
واحد خارج عن الانصاف فى التمسك بالاستناد فى هذا البيان الدفع الاشكال ايضا على الوجه الاول
بمثل هذا التوهم الغير المعلول واما القول بانه يجوز ان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع فقد عرفت

اظهر على مذهب الاشعري ان التكوين عنده غير موجود في الخارج توضيح

قائم بايقاع ح

وقد فصلناه في حاشية اتفاقا حاصله كون ايقاع الايقاع عين الايقاع مستلزم لكون الموجدين امرا واحدا والاستحالة بديهية وقعت النسبة قد وقعت حاله وهي كاذبة حاصلة منه

دفعة وهذا في الامور الاعتبارية وان ساعده الوهم لكن في الامور الموجودة مكابرة صريحة والاعتراض انه يجوز الا يكون جميع الايقاعات صادرة عن فاعل واحد بل يكون ايقاع فاعل اخر كالباري وايضا يجوز ان يتعلق الايقاعات الايقاع قديم كتكوين الباري مدفوع بانه ينتقل الكلام الى ايقاع آخر وايضا وقوع امور متتالية في آن واحد بديهي الاستحالة ولو كان الفاعل متعددا وبانه ان التكوين على مذهب الاشعري عبارة عن تعلق القدرة وهو حادث عند اكثرهم والتحقيق ان التكوين عندهما قديم وتعلقه حادث عند جمهور مشايخنا الحنفية واختاره المص وفيه كلام عليه اشكال من طرف الاشعري لا تحقيقا ولا انزاحا والتعلل بتقدم تعلق التكوين اختاره الفاضل الخيالي ولا نقل صريحا عن مشايخنا الا على ما اختاره التعلل بتقدم نفس التكوين وحدوث تعلقه اظهر على مذهب الاشعري القائلين بان الاختيار موجود في الخارج وهذا لا يلايم مذهبهم فان التكوين آه لكون التكوين عندهم غير موجود في الخارج ينافي قولهم بان الاختيار موجود في الخارج اذ الظاهر ان الايقاع هو التكوين على مذهبهم فمن فان التكوين عنده امر اذ هو لو كان عبارة عن تعلق القدرة وهو امر اعتباري واما عندنا فالتكوين صفة موجودة في الخارج قديم قائم بذاته تع ولهذا كان اظهر ولكن عنده ويرد عليه انه لا يقع الايقاع بنفس التكوين بل يقع بتعلقه وهو امر اعتباري فدعوى الاظهرية على مذهب الاشعري منظور فيها وبما وهذا الكلام على عدم التكوين الى تكوين العبد لان علة كون تكوين الباري امرا اعتباريا جاز في تكوين غير الباري ايضا بمعنى الكسب والتأمل التخيير صرح في شرح العقائد كون التكوين امرا اعتباريا على مذهب الاشعري وما اورده من البحث فظاهرة انه مخالف فلا جرم انه لا يعباء به

المقدمة الثانية

مطلب المقدمة الثانية

المقدمة الثانية كل ممكن اي بالامكان الخاص سواء كان حادثا او قديما فان صفات الباري قديمة لان قوله فلا كان واجبا بالذات يقتضي التعميم الى الممكن القديم اختلال العلة فلا بد في علته مما جوز بعض النحاة واحص اختاره وتعين التوقف بها انه لعلاه لا تمنع على موجد سواء كان اختياريا

المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجود والا يكون واجبا بالذات توضيح متن

توضيح

اختياريا او ايجابيا والقول بان المراد موجد مغاير له بالذات لان التوقف على مطلق الموجد مشترك بين الممكن والواجب مردود اذ انت تعلم ان اطلاق الموجد عليه تع بالنسبة الى وجوده لا يخلو عن كدر وخطر اذ الايجاد اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فلن نطلع على ذلك الاطلاق في كلام احد من الثقات وفي المعتبرات وما قيل مستلزم ان ذاته علة تامة لوجوده فمعناه انه لا يحتاج في وجوده الى علة كما اختاره بعض المحققين وقول النحرير اذ لا يتصور بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته الا يتوقف على موجد يميل الى ما ذكرناه ولو سلم فكفى الادب السكوت عن ذلك الاطلاق

والا يكون واجبا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد يكون ما فرضناه ممكنا واجبا بالذات لما عرفت من ان الواجب ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد فالمفروض كونه ممكنا فيلزم خلاف المفروض والاشكال عليه بانه لا يلزم من عدم توقفه على موجد ان يكون كذلك لجواز الا يتوقف على موجد اصلا بل يوجد ابتداء لانه اذا لم يتوقف على موجد اصلا مع ان ذات الواجب علة لوجوده يكون موجودا خارجا عن الواجب والممكن بل يلزم ان يكون موجودا فوق الواجب على تقدير هذا الكلام ملوذ بالله من سوء البحث ولسوء النفس واما جواز وجود الممكن راجح ذاتيا غير بالغ الى حد الوجوب فيوجد بنفسه فلا يكون واجبا لان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما ضروريا فهو باطل لانه يؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع فان صاحب المواقف صرح بان الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم اولى لذاته وانه باطل لان الطرف الآخر امتنع كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا واما ما ان يقع الا بطرف الاخر بلا علة وانه محال لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع بعلة فهذا يتوقف على عدم تلك العلة ضرورة فلا يكون الاولوية ثابتة له لذاته وتمامه فيه وفي شرحه فلا يليق لمن له انصاف فانه يؤدي الى الشكوك والاعتساف ثم اي بعد ثبوت ان كل ممكن لا بد ان يتوقف على موجد مؤثر

ثم العالم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده فلكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهما يلزم
لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه توضيح ماش

وان المعلوم بداهة ان الموجد وحده غير كاف في وجوده فلا بد من جملة امور يتوقف وجوده عليها فح العالم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده امتناعا بالنظر الى عدم وجود العلة الناقصة فلا ينافي الامكان بالنظر الى ذاته والمراد بالعلة الناقصة العلة مطلقا بسيطة او مركبة فالمراد بالجملة انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى انها مركبة من عدة امور البتة فيتناول العلة البسيطة

والثاني اي وان لم يمتنع وجوده ح يمكن وجوده بالامكان العام اما قيد به ليتناول الواجب بالغير وحاصله انه يمكن وجوده بامكان العام اي لا يمتنع سواء كان وجوده ضروريا او غير ضروري ثم المراد بالامكان والوجوب هنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا اذ المراد وجوب الوجود وامتناعه فهي اخص من جهات القضايا ولكن يمكن هذا انه قوة دليل بطلان الثاني كانه قيل لكن الملازمة بطلان كل ممكن لا يلزم آه وهذا كبرى قوله وهذا صغرى اخذت لتتميم الفصل بينهما وبيان الدليل مع الاختصار تقرير الدليل هكذا وجود الممكن ح ليس بممكن لان وجوده يلزم من فرض وقوعه محال وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال عن الشكل الثاني ينتج ان وجوده ح ليس بممكن اما الصغرى فدليله قوله لانه ان وقع آه واما الكبرى فلانه لو لزم من فرض وقوعه محال يلزم وجود الملزوم بدون اللازم هذا باطل لما مر انه اللزوم والمراد بوجود الملزوم هو الامكان واللازم فرض الوقوع او يلزم استحالة الممكن لان استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم والمراد بالمحال المحال بالذات هنا يلزم لان المراد بامكان الامكان بالنظر الى عدم العلة اي عدم استحالة الوجود بالنظر الى المراد بالامتناع استحالة الوجود بالنظر الى عدم العلة وهذا اجتماع النقيضين فلا يمكن اجتماعهما

وان وجدت تلك الجملة اي كلما وجدت تلك الجملة آه بناء على كلية الشرطية لا على الاهمال فعدم هذه الشرطية لا يجاب الكلي كما ان عدم الشرطية الاصلية لرفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي والمعنى كلما وجدت تلك الجملة من حيث المجموع لا يشذ فرد منها يجب وجوده بالغير وبالنظر الى تلك الجملة عندها

الشرط والجزاء وان كانا مفردين فانما كونها متغايرين اجمالا وتفصيلا كقولنا من دخل الجنة فقد فاز الآية فلا اشكال بانه ان فسر التوقف بانه لولاه لامتنع كان قوله ثم العالم يوجد هنا باطلا

قال الكون في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما آخر وأما فيما نحن فيه فهي جهات في قضايا مخصوصة نحو لانها وجود الشيء في نفسه والتفصيل في شرح المواقف

سواء كانت في ضمن السلب الجزئي او السلب الكلي

والثاني اي عند تلك الجملة يجب آه اي عند وجود تلك الجملة يجب وجوده بالغير والمراد بالمحال المحال بالذات هنا

والآن اي حال ان لم يمتنع بوجوده بالنظر الى تلك الجملة لا يمكن عدمه بالامكان العام بالنسبة الى تلك العلة الناقصة وقيد الامكان العام ليتناول الممتنع اذ المعنى امكن عدمه لا يجب وجوده سواء كان ممكنا بالامكان الخاص او ممتنعا لكن التالي باطل لما سبق من قوله وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالذات وهنا يلزم والقياس ايضا من الشكل الثاني اما الكبرى فقد مر بيانها واما الصغرى فلما اشار اليه بقوله ففي حال العدم من انه يلزم من فرض وقوعه محال بالذات فلا يمكن العدم فثبت وجوب الوجود لم يكن المفروض جملة مع انا فرضناه جملة وكما الشيء جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء وعدم كونه جملة اجتماع النقيضين وهو محال لذاته فلا يمكن العدم حين وجود تلك الجملة وجاز اي وجود من غير مرجح اي من غير وجود ولا ايجاد وهو ايضا محال لذاته فاذا لزم المحال لذاته على كلا التقديرين ثبت الصغرى وهي مع الكبرى ينتج ان العدم لا يمكن فوجب الوجود وهو المط والمص طالبا له فراره فصل هذا المقام والتزم الاطناب في بيان المرام فلا يقال لو محال لانه لم يمتنع وجوده ح يقع بدون تلك الجملة والا وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف والمفروض خلافه فانه من قبيل تعيين الطريق وهو مردود عند ارباب التحقيق قال قيل انه محال آه اختيار للشق الثاني اي اختار انه لم يتوقف في حال العدم على شيء آخر قوله فوجود مع الجملة آه لانه اي الرجحان من غير مرجح محال بل الحال الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا ايجاد وهذا غير لازم من ذكر بل اللازم وجود المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم وجودها اخرى وهذا ليس من قبيل الوجود بلا ايجاد والحاصل ان اللازم ليس بمحال وما هو محال غير لازم فح لا يظهر بطلان امكان عدمه فلا يثبت وجوب وجود الممكن عند تلك الجملة فلم يلزم هذا المعنى المقدم المذكور وهو عدم التوقف على شيء آخر لما عرفت من ان اللازم وجود المعلول مع علته الناقصة الموجدة تارة وعدمه اخرى

قال صاحب المواقف في باب تقسيمات الوجود بعد قوله وهذه المقدمات كلها ضائعة ولكن الحق ان يقال هو تعيين الطريق الاقرب الى الحق وهو تعيين الطريق الذي هو الاقرب الى الحق وهو تعيين الطريق الذي هو الاقرب الى الحق وهو تعيين الطريق الذي هو الاقرب الى الحق

قال قيل انه لا يلزم من ذكر عدم العلة الناقصة لانه لا يلزم من عدم العلة الناقصة عدم المعلول لانه قد يوجد مع عدم العلة الناقصة بعض الناظرين

ما آه قيل لانه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم اذ لا شك انه في زمان لا عدمه لم يوجد ما شيء توضيح

فمن اين يلزم وجوده الممكن بلا ايجاد مع تحقق العلة التامة برأسها على ما فرضناه كلامك
غاية الامر التخلف عن العلة التامة وعدم وجوب الوجود معها وفساده اول المسئلة
وحاصل الاعتراض منع اما الملازمة او بطلان اللازم . قد لزم هذا المنع وهو وجود الممكن
بلا ايجاد للمقدم المذكور وجواب باثبات المقدمة الممنوعة باقامة الدليل عليها حيث قال لانه
ان امكن آه ويظهر منه بطلان قوله واللازم وجوده مع علة الموجدة لانه ان امكن مذاق
الكلام ان يقال قد لزم هذا المعنى لان وجود الممكن مع الجملة تارة وعدمه اخرى على تقدير عدم توقفه
على شيء آخر حال التقدم العدم وجوده من غير ايجاد الشيء اياه اذ الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه وجوده والمفروض انه حال العدم غير متحقق وكذا في حال الوجود فيلزم ما سلمتم استحالته
وبهذا التقدير يتم المرام لكن لقائل ان يقول ان ذلك الايجاد في حال العدم غير متحقق
وفي حال الوجود تحقق ذلك الايجاد تعرض لبطلان هذا الاحتمال فما الى التفصيل وقال ان الممكن
عدمه كما فرض اعاد اول كلامه والا فابطال توقفه على شيء آخر حال العدم قد مر بيانه والكلام هنا
في الشق الثاني وهو عدم التوقف على شيء في حال العدم والسؤال والجواب ناظران اليه ولا ينبغي
ان يقال ان في عبارة المص زيادة لا حاجة اليها لما عرفته من ان في الزيادة نكتة لطيفة وفائدة
جليلة لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيئا لانه لو اوجده شيئا لوجد ولم يوجد
لامتناع تخلف الموجود عن الايجاد بداهة وتجويز تخلفه عن الايجاد بالفعل كتجويز تخلفه انكسار
عن الكسر حقيقة ولا اظن ان احدا من العقلاء ذهب اليه وجوزه ففي الزمان اي اذا ثبت
الكف بداهة واتفاقا ففي الزمان الذي وجد ذلك الممكن لا يخلو من ان يوجد بايجاد شيء آخر
او لا فان كان الاول يكون الايجاد من تلك الجملة وهذا ضروري بناء على ان الايجاد موجود في الخارج
لكن المراد به الحاصل بالمصدر فيكون توقف الموجودية عليه من قبيل الموجود على الموجود لا على

توقف

نظر ضعيف ما قيل وفيه نظر لجواز تخلف الوجود عن الايجاد
والفراق عنه بزمان منه

ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة والا وجد من غير ايجاد شيء آخر
اياه فلزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن والا لامتنع وجوده توقيع

لا على الامر الاعتباري فلا يكون المفروض جملة لان الايجاد نفس الامر من تلك الجملة مع انه
غير متحقق حال العدم وقد فرضنا ان جملة ما يتوقف عليه متحققة حال العدم فلا يكون المفروض
جملة ما يتوقف عليه وليس الكلام في شيء سوى الايجاد لزم ما سلمتم استحالته للمقدم المذكور
وهو قوله الا لم يتوقف على شيء آخر وهذا هو المقصود من الجواب كما عرفته مفصلا والتعرض
لاستلزامه خلاف المفروض لا تمام الكلام في تحقيق المقام فلما ثبت وجوب الوجود بدليل ساطع
لا وجه للاشكال بانه لم لا يجوز في وقوع الممكن اولوية بلا واصل الى حد الوجوب وقد سبق الكلام
فيه فلا تغفل وهذه القضية اي قضية انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وذلك الممكن متفق
عليها اشارة الى الدليل نقلي بعد بيانها واثباتها ببرهان وهو اتفاق اهل السنة والحكماء ونشأ
هذا الاتفاق ما قرره المص من البرهان العقلي ولعل هذا اقرب على ان الدليل العقلي اصل الجميع
على الدليل النقلي كما بين في موضعه وهذا الدليل راجع الى الاجماع من الادلة النقلية بين اهل السنة
المشهور المتداول في مثل هذا التقابل بين المتكلمين والحكماء لكن اعتقاد اهل السنة اكتفى
بهم ولكن اهل السنة وهذا الاستدراك نشأ مما قبله فانه يوهم ان اهل السنة مثل
الحكماء قائلون الايجاب بالذات فاستدرك واجاب بانهم آه لا يوافقون الحكماء في الايجاب
بالذات وبهذا التأويل تحقق شرط الاستدراك على وجه لا يلزم منه الايجاب لاثباتهم الاولوية
للوجودية والاعدامية قال في آخر المقدمة الثالثة ولو لا تلك الامور لا يمكن نفي الوجوب بالذات
حلا لم يثبت الحكماء تلك الامور وقعوا في الورطة العظيمة قوله فان وجود الشيء يجب آه اشارة
الى ما ذكرناه اذ ايجاد الله اياه مع كون ذلك الشيء حادثا لا يكون الا بواسطة تلك الامور كما ستعرفه
في المقدمة الثالثة وقد ثبت في موضعه ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا حاذف له ولا يخفى
ان وجوب وجود الشيء على وجه لا يلزم منه كونه تعالى موجبا بالذات مغاير للوجوب على وجه

وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير
ايجاد الله اياه يمتنع على تقدير ان لا يوجده توقيع

يلزم منه كونه تع موجباً بالذات فكيف الاتفاق الا ان يقال ان المراد الاتفاق بحسب الظاهر لا
الحقيقة ففي قوله على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات مسامحة يسيرة والمراد لا يلزم منه كونه
تع موجباً بالذات وايضاً الايجاب الشيء من الاختيار والارادة لا ينافي الاختيار بل محقق له

فلا يلزم كونه تعالى موجباً بالذات منه

ما علم ان ما زعمه اه الغرض منه بيان ما تفرع به الحكماء بالوجوب السابق واثبات بطلانه
بعد بعد بيان ما اتفق عليه اهل السنة والحكماء من الوجوب اللاحق مع بيان حقيقته وانت
خبير بان بيان الوجوب اللاحق لا يستلزم نفي الوجوب السابق اذ ذكر الشيء لا ينافي ما عداه
ولا حصر في الكلام في بيان المرام فلا مساغ بين ما ذكره وبين ما زعمه حتى يقال الغرض منه
دفع توهم المنافاة بينه وبين ما ذكر لانه يستلزم كون الوجوب واحداً لاحقاً ان كل موجود
ممكن قديم كان او حادثاً محفوف اي محاط بالوجوبين سابق اي على الوجود ولاحق اي
وجوب وجوده ما دام موجوداً مع بقاء علته وهذا هو المراد فيما مر حيث قال يجب وجود الممكن
عند تحقق العلة التامة والتعبير عنه بالاحق لبقائه ما دام موجوداً مع بقاء علته التامة وامتناعه
بالسابق والاحق العبارة وعينه بدل لاحق فان ظاهره ان الوجوب لم يتحقق حين وجود
الممكن ثم تحقق بعد وجوده فلحق به ولم يقل به احد ولو قيل ذلك لاثبت بطلانه بخلافه الدليل
القائم على بطلان الوجوب السابق باطل بالنسبة الى الوجوب السابق ولو قال الاما
زعمه من ان الممكن له وجوب سابق كما ان له وجوباً لاحقاً باطل لكان ابعد عن الاشتباه
لانه ان اريد السبق الزماني اه هذا الترديد قبيح لان كلامهم عام للممكن القديم كالعقول العشرة
ونحوها فمرادهم السبق الذاتي لكن الترديد القبيح قد يلتزم توسيعاً للدائرة توضيح الدليل
ان زعمه باطل لانه اما ان يراد السبق الزماني او يراد السبق الذاتي والاول محال لانه يستلزم
وجوب وجود الشيء حال عدمه وهو محال لاستلزامه تخلف المعلول عن علته التامة وانتفاء

ولان بهذا ظهر ان الحكماء وهم القديم بالزمان فلا كان متحققاً كان ذا تقدم الى ما هو والتقدم حسناً منه

لان ظاهر كلامه ان هذا الزعم باطل بالنسبة واليك كل منه

المراد العلة التامة للوجود لان الشيء ما لم يجب وجوده فالقول بسبق الوجوب على الوجود ذاته ما يستلزم التخلف الاكيد منه

ما علم ان ما زعمه ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني لانه يلزم وجوب
وجود الشيء حال عدمه قد صح

والا اريد السبق المحتاج اليه فكذا لا مع العلة الناقصة مع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة الوجوب لعلة لها ما لوجوب
ليس الا معاً ربما بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر الموثر التام قد صح

وايضاً يستلزم تحقق الصفة بدون موصوفها ولا يقال انه يلزم منه اجتماع الوجود والعدم
في زمان واحد لانه ذهول عن فرض سبق الوجوب بالزمان على الوجود وكذا قال لانه يلزم
وجود وجود الشيء حال عدمه فكيف يقال انه يلزم اجتماع الوجود والعدم في زمان واحد وكون
كذلك لزم وجوب وجود الشيء حال وجوده وعدمه وهذا يخالف ما قال المص من انه يلزم
وجوب وجود الشيء حال عدمه والا اريد المحتاج اليه على المحتاج وهو السبق الذاتي فكذا
اي محال ايضاً لانه اما حاصل من العلة الناقصة وهو باطل لما ذكر والتعرض للعلة الناقصة
لتوسيع الدائرة والا فالنزاع في انه هل يجب وجود الممكن مع العلة التامة سابقاً سبقاً ذاتياً
ثم لا ومع التامة لا يكون الوجوب جزءاً من العلة التامة وهو باطل لزوم الدور اذ الوجوب
معلول العلة التامة وما هو جزء منها فلو كان جزءاً من التامة يكون موقوفاً عليه مع انه موقوف
فيلزم الدور ويرد عليه ان العلة التامة للوجوب علة ناقصة بالنسبة الى الوجود والوجوب
جزء من العلة التامة للوجود ومعلول العلة التامة لفظ الاخذ وفيه ما فيه قولهم ان الشيء الممكن
فوجب فوجد ترتب الوجود على الوجوب بالفاء التعقيبية يشعر العلية والتقدم الذاتي ومع
شهرة ذكره وضوحه لا مجال لانكاره الاشتباه نشأ من عدم التفرقة بين العلة الموجبة للوجوب
وبين العلة التامة للوجود فالوجوب معلول العلة التامة لا جزء منها وجزء من العلة التامة
للوجود لا معلول لها فلا كدر اصلاً وبهذا ظهر ما قال الفخر ما لا من العلل الناقصة فاذا تحقق
تحقق الوجوب وهو جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب لانها بالنسبة الى
الوجوب علة تامة وان كانت ناقصة بالنسبة الى الوجود فلا وجوب مع العلة الناقصة
للوجوب اصلاً فتدبر حتى يظهر لك الظفر بحيث لا يحتاج الوجود اليه قد عرفت ضعفه

والسبق الذاتي يقتضي ان يكون الوجوب جزءاً من العلة التامة

والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ عن الاحتياج مع استقلال الماهية بها داخلة على المحتاج اي الوجود على الوجوب يحتاج اليه وهو السبق الذاتي منه

ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين متقدما من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل وتقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا معا رتبا مع انه في الحقيقة واحد لتوضيح

والى الوجوب يحتاج الوجود ولذا قيل الشيء ما لم يجب لم يوجد انتهى داخلة على المحتاج فتذكر قوله وكل منهما اخر للمؤخر اتم اراد المؤخر اتم الواحد ممنوع والا لما يفرنا ثم العقل الظاهر انه عطف على قوله ان ما زعموا باطل اي ثم اعلم ان العقل قد يعتبر احد المتضايفين وآخر اراد بهما امرين من الا يكونا متضايفين في انفسهما كالابوة والبنوة والتقدم والتأخر او متضايفين بملاحظة امر آخر وكون الوجوب والوجود متضايفين من هذا القبيل اذ هما ما لم يلاحظ معهما في تعقلهما التقارن بينهما لكونهما معلولي علة واحدة على ما ذهب اليه المص لا يتوقف تصور احدهما على تصور الآخر ولا يكونان متضايفين واذا كانا متضايفين بهذا الاعتبار فللعقل ان يعتبر احدهما وهو الوجوب متقدما من حيث انه يحتاج الى الآخر وهو الوجود او بالعكس متقدما من حيث انه محتاج اليه وهو الوجوب ايضا من حيث ان الآخر يحتاج اليه وهو الوجود او بالعكس لا ريب في جواز اجتماع المتقابلين في شيء واحد بالاعتبارين ولا خير في اطلاق التقدم والتأخر على الوجوب وعلى الوجود بالجهتين وايضا العقل يعتبر المتضايفين متقارنا احدهما الآخر نظرا الى كونهما معلولي علة واحدة مع انه في الحقيقة اي مع ان كلا من الوجوب والوجود في الحقيقة وفي نفس الامر واحد لا يسوغ فيهما اعتبار التقدم والتأخر معا كما في سائر الاشياء باعتبار التقدم مرة والتأخر اخرى في كل منهما انما هو على العقل واعتباره ومن هذا انشاء قول الحكماء ان الوجوب سابق على الوجود فغرض المص من قوله ثم العقل آه بيان منشاء غلط الحكماء ولا يخفى عليك انه لو كان الامر كما ذكره المص لزم ان يكون السبق الوجود على الوجوب كذلك فلا يكون هذا منشاء توهم والا لزم التحكم وقد مر مرارا انهما ليسا معلولي علة واحدة بل الوجوب داخل في علة الوجود فما ذكره المص بقوله ثم العقل آه لا ينفع فيما اراده ما لا يدرك المقدمة الثالثة في بيان الحال واثباته

وما قيل من انه ليس في كلام المص ما يقتضي كونهما متضايفين بل ذكر المتضايفين على سبيل التمثيل فتضعيف لا لاغرضه بيان منشاء غلط الحكماء فلا جرم انه اختار كونهما متضايفين يحتاج في الحمل الى ما ذكرناه منه

جواب سؤال مقدر بانه لم يلزم اجتماع المتقابلين وهو التقدم والتأخر في شيء واحد ما جاب بما ذكر منه

المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجوده فكل ممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لو صح

واثباته بالامر زيد عليه وهو الواسطة بين الموجود الخارجي والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين من الاشاعرة والامام الرازي عن ذكر آخر والقاضي ابو بكر ما وقال به بعض المعتزلة ونفاه آخرون والحق انه نزاع لفظي كما استعرفه بالبيان واختيار المص وبينه بالبيان المتن لما ثبت انه لا بد لوجود آه اشارة الى وجه كون المقدمة الثانية مقدمة على الثالثة يلزم انه لا بد ان يدخل آه لما كان الممكن شاملا للقديم كصفات الواجب والحادث وهذا القدر مشترك بين الحادث والقديم اشار الى اعتبار كل من القديم والحادث عن الآخر بوجه مختص به فقال لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث الامور مسماة بالحال حيث قيد الممكن بالحادث احترازا عن الممكن القديم فانه لا يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الممكن القديم امور لا موجودة آه ولما كان اثبات الحق يتوقف على اعتبار الحادث فحقق الحكم بالحادث اولا لما كان المطلوب بيان احوال الحادث اكتفى به فعلم ان ما ثبت في المقدمة الثانية من انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود الممكن يتنوع بالاضافة فالاضافة الى الحادث يكون عبارة عن الجملة الداخلة فيها امور لا موجودة ولا معدومة وبالاضافة الى الممكن القديم تكون عبارة عن الجملة الغير الداخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة قوله لا يدخل في جملة ما يجب عنده آه يرد عليه انه لا يتناول الممكن البسيط كالجوهر الفرد في الخارج يريد به دفع توهم لزوم ارتفاع النقيضين والظاهر انه لا معدومة غير مقيد بالخارج ولذا اتركه لايهام ارتفاع النقيضين كالامور الاضافية اي النسبيات كالابوة ويمكن ان يقال من قوله الاضافة لانها من الاعراض الموجودة في الخارج لا يكون تمامها قديما دفع للايجاب الكلي ولذا قال فيكون بعضها حادثة وفيه اشارة الى انه لا بد ان يكون بعضها قديما لوجوب الاستناد الى الواجب ولو بالواسطة ولئلا يلزم التسلسل لان القديم ان اوجد في وقت آه اي لو كان تمامها قديما لاوجب لتحقق جملة قديمة بجميع اجزائها فيجب وجود الممكن الحادث عندها وهذا الايجاب لا يخرج الاختيار ولو اوجبه فلا يخلو اما ان يوجبه في وقت معين او لا يوجبه

لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين فحدوثه في وقت معين يتوقف على حصول الوقت فلا يكون تمام ما اوجبه عنده قديما لتوضيح

اشارة الى جواب سؤال مقدر بانه لا يجب بما في مذهب المتكلمين

تحقيق ما مر من ان المراد بالجملة انها لا يبقى بها امر آخر يحتاج اليه لا يمكن ان تكون تركيبه من عدة امور الخ

تحقيق التضايف في الامور الموجودة والمعدومة بنحو على الاتم نقاد مل

تحقيق صادرة عنه تمام بالايجاب عنده وجود الممكن بان

وان اوجب لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فح ان لم يدخل في تلك الجملة الوجود لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب اما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للوجود

لا في وقت معين والاول محال لاستلزامه خلاف المفروض وكذا الثاني محال ايضا لاستلزامه رجحانا بلا مرجح كما فصل فثبت ان تلك الجملة لا يكون تمامها قديما فح لا يدخل في تلك الجملة الوجود لا موجودة ولا معدومة فهو اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة منهما والكل باسرها باطلة فثبت الحاصل بالمقدمتين بطلان الملك المتعال ان اوجب في وقت معين بان يكون الوقت المعين بعضا من جملة ما يجب عنه ويتوقف وجود زيد الحادث على حصول ذلك الوقت وهو حادث بداهة فلا يكون تمامها قديما وهذا خلف فقوله بتقدم آه جزاء الشرط بملاحظة كون الوقت بعضا من جملة ما يجب عنه من جانب الشرط كما اشرنا اليه والقرينة عليه قوله فلا يكون تمام ما يجب عنه قديما مانعة كالمنع في ان الوقت المعين فرض من جملة الموقوف عليه ممنوع على الملازمة والقول بالاقوله يتوقف صفة وقت والجزاء قوله فلا يكون تمام ما وجب آه عدول عن النهج القويم والصراط المستقيم لانه يشعر بانه له شقا آخر وهو ايجابه في وقت آخر معين لا يتوقف عليه والمص لم يتعرض له فيرد عليه المنع بهذا الشق على ان ايجابه في وقت معين لا يتوقف وجود ذلك الحادث لا وجه له فلا جرم ان الايجاب في وقت معين لا يكون الا يكون ذلك الوقت المعين بعضا من تلك الجملة وان اوجب لا في وقت معين بان لا يكون وقت معين من الاوقات بعضا من تلك الجملة فح لا يرد الاشكال المذكور بانه لا يكون تمام ما وجب عنه قديما فحدوثه في وقت معين رجحان اي وجود من غير موجد لما ذكره في المقدمة الثانية وهذا قرينة ايضا على ما ذكرنا من ان الوقت المعين من جملة الموقوف عليه فلذا لم يقل هناك فحدوثه فيه رجحان من غير مرجح موجد كحدوثه رجحانا اي وجودا من غير موجد انه لم يكن قبل الوقت ايجاد مع حصول تلك الجملة وفي الوقت الذي اوجد فيه لم يوجد شيء لم يحصل قبله فان اوجد فيه لزم الوجود بلا موجد كما حقق في المقدمة الثانية ولا يقال انه ليس بمفيد هنا لانه لا ينفك عن ذلك لكن يرد عليه الا ما وقع في الغزالي كيف لا يحتاج فيه غاية انه يكون عدم احتياجه الى الوقت المعين واما الوقت فيكون فلا

حيث قال قد لزم هذا المنع لانه ان امكن عدم هذه الجملة بحيث لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم اذا لزم ذلك فلا وجه للقول بان ما ذكره المص في المقدمة الثانية ليس بمفيد هنا

اي ما ذكره في المقدمة الثانية

وايضا وجود زيد متوقف على وجود اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهو انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الآن بعد الوجود

توضيح

فلا فح اي في حين كونها بعضها حادثة فلا بد ان يدخل في تلك الجملة التي يجب عنها وجود الحادث الوجود لا موجودة ولا معدومة اذ لو لم يدخل فيها تلك الاوجود فاي اي تلك الجملة اما موجودات محضة اي غير مشوبة بالعدم والحال انها مستندة الى الواجب لبطلان التسلسل فيلزم قدم الحادث ان فرض انها قديمة باسرها او انتفاء الواجب ان فرض ان شيء منها معدومة فرضي من الازمنة اي ان لم يكن باسرها قديمة بل بعضها معدومة فعدمه يكون لعدم من علة الحادث ولم يجز الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب بشيء من الازمنة وكلاهما باطل فكذا كونها موجودات محضة باطل لكن قد كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء يقتضي جواز كون الجملة المذكورة موجودات محضة باسرها قلنا وهل وايضا آه دليل آخر للبطلان لكنه مختص بالحادث المركب بعده بعد ايراده دليل عام للمركب والبسيط كالجواهر الفرد فلا يفيد كون المدعى عاما والدليل خاصا غير جار في الحادث البسيط واما موجود مع معدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم والتقابل باعتبار قيد محض وهذا باطل ايضا اي كالشقين الاولين والبطلان والا لم يصح فيهما لكنه فهم من تقريره لان هذه القضية ثابتة اي بالدليل الذي سلفه ويشهد الكافة وليس المراد انها ثابتة عندهم ومشتهرة فيما بينهم كيف لا وعندهم ارتفاع المانع معدوم من تلك الجملة ويرد عليه ان انتفاء المانع والحال والايجاد كل منها داخل في تلك الجملة فان جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث كزيد مثلا اذا وجد لم يوجد الحادث بدون هذه المذكورات الا ان يقال ان نفي التوقف على عدم شيء لا التوقف على شيء اصلا لكنه خلاف مذاق الكلام مع ان بقاء الاشكال بعدم المانع كاف في عدم المرام والجواب بانه جعل عدم المانع جزء من العلة التامة بحسب الظاهر الا فهو كاشف عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وقس عليه غيره فظهر ان الامور الداخلة

لا يقال ان المراد بذكر عدم التوقف على العدم الا ان يقال ان المراد بالموجودات ما ليست معدومة فيدخل فيها ما يسمى حالا وتقدم فيها ما ليس بموجود بما يدخل في نحو الاضافيات الى بعض ما ذكرناه

بحث بيان على البعض منه

لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن
الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او لبقائه ح ص

بان المراد بالموجودة ما ليست بمعدومة فيدخل فيها الحال منه

في العلة التامة كلها وجودية فيكون ايضاً موجودة لوجود اجزائها باسرها كذا في المواقف
وشرحه وكلام المص بناء على التحقيق وهو بالقبول حقيق فاندفع اشكال الشارح المحقق اذ
لا توقف على عدم عمرو مثلاً وانت خبير بان عمرواً ان كان مانعاً عن وجود زيد فالتوقف على
عدم عمرو واضح ودخوله في تلك الجملة ظاهر وقد سبق الاعتذار عنه وان لم يكن عمرو مانعاً عن
وجود زيد فلا معنى للتوقف عليه ولا يخطر بالبال فلا يظهر وجه الاشتغال بفرقه ودفعه بكثرة المقال
ولا اظن ان احداً من العقلاء فضلاً عن الفضلاء ذهب اليه واتخذه مسلكاً وجعله مذهباً فاوقع
هذا الاطناب الذي يضطر عنه ذو الباب مالاولى الاكتفاء بما ذكرناه لان العدم الذي قبل
الوجود قديم هذا بناء على قراءة القديم والازلي لكن الشهير بالقديم هو الموجود الذي لا يكون
وجوده مسبوقاً بالعدم فلا يتناول الاعدام الازلية بل تعلقات الصفات ايضاً فاطلاقه عليها
مجاز او الازلي حالاً بداية لا سواء كان موجوداً في الخارج او متحققاً فيه بلا وجود فيكون اعم من القديم
والجامع بينهما عدم البداية فقول الشارح المحقق في تفسير قديم ازلي اشارة الى ما ذكرناه ص
فيلزم قدم زيد الحادث لان وجود الحادث على هذا التقدير يستند الى الواجب لا عدم ازلي فيكون
ذكر الحادث قديماً لكمال علة التامة بجميع اجزائها قديمة حال كون بعض من تلك العلة التامة
حادثاً يستلزم على هذا التقدير التسلسل في الحوادث الا لم يستند الى الواجب ان استند يلزم
القدم ثم ان فرض عدم ذكر الحادث في شيء من الازمنة يستلزم انتفاء الواجب لتخلف المعلول
عن علة التامة ولا شك في فسادها وانما اكتفى بها بلزوم قدم الحادث لما عرفت من انه لا
يكون علة التامة بجميع اجزائها قديمة لا يمكن الا بزوال جزء من العلة آه اذ العلة التامة
ما دامت باقية بجميع اجزائها يكون العدم ممتنعاً بالغير لكون الوجود واجباً بالغير ولذا
نفى الامكان فقال لا يمكن زواله آه مع انه ممكن الزوال بالنظر الى ذاته فلا جرم ان الكلام

وما قاله قدس سره من ان القديم اعم من الازلي ليس بقيد صريح فيما ذكرناه والا لما
استقام المص القديم بمعنى عدم الكونه مجازاً اعني
من القول بالترادف منه

وذكر الجزء اما ان يكون موجوداً محضاً فيصير معدوماً وذا لا يمكن لانه يصير معدوماً الا بعدم جزء من علة وجوده
او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن وجوده عدم عمرو مع لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو كلاماً
في زيد الموجود واما قوله ان العدم مدخل في زوال ذكر الجزء ح ص

الكلام بالنسبة الى العلة قوله او بقائه بناء على ان العلة الوجود مغايرة لعلة البقاء
على ما قال المحرر في شرح المقاصد من ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقائه من غير افتقار
الى امر آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقائه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة
الحدوث غير علة البقاء كملاقاة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استناد
الحاسة واستمرارها بتعاقب الاسباب كذا قيل وما قاله الشيخ البيضاوي في تفسير الطالبين
وفيه دليل على ان الممكنات كلها مفتقرة الى المحدث حال حدوثها وفي مفتقرة الى المبقي حال
ابقائها انتهى بعين ما ذكرها فقوله او بقائه اشارة الى التنويع كما نقلنا عن البعض او كلمة
او للترديد لا اشارة الى المسلكين الاول علة البقاء علة الوجود بعينها اذ الحق على ما قال المحرر
في شرح المقاصد العضدي ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث
النسبة الى الزمان الثاني فلا يكون البقاء زائداً على الوجود فعلتهما واحدة والثاني ان البقاء
معنى زائد على وجوده فلا جرم ان علته غير علة الوجود ولو في بعض المواضع وذكر الجزء اما ان
يكون موجوداً محضاً ثم يصير معدوماً فساده ما ذكر قوله وهلم جرا الى الواجب فيلزم عدم الواجب
ولم يذكره لانفهامه من بيان عدم معلولها ويلزم تخلف المعلول عن علة التامة ويحتمل ان يكون
عدم ذكره للتعميم الى الوجهين واما ان يكون لزوال العدم وذكر الجزء اما ان يكون موجوداً
محضاً فقد مر بطلانه او يكون معدوماً محضاً او مركباً من الوجود والمعدوم وح زوال الجزء لا يكون
الا بزوال المعدوم سواء وجد زوال الموجود اولا فكذا قال واما ان يكون لزوال العدم مدخل
في زوال الجزء فيلزم تعليل واما ان يكون زوال ذكر الجزء بزوال العدم لعدم شمول زوال الموجود
والمعدوم معاً حين تحققهما وانما اختاره هذا ايضاً لم يذكر الشقين صريحاً كما ذكره سابقاً لتنبيه
على ما ذكرناه وتوقعاً للاختصار ولم يراع الاختصار بل ذكر الشقوق الثلثة تفصيلاً فيما لعدم

بيان ان الواجب لا يمكن زوال وجوده بزوال العدم لانه لا يمكن ان يكون العدم علة لوجوده

وزوال العدم هو الوجود وتوقف وجود بكر بعدم عمرو توقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفاً على عدم
عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف وإذا
ثبت القضية المذكورة فتوضيح

لعدم الكلية التي ذكرت فيما سبق لكن يرد عليه ان الاولية توجب عدم الاستقلالية غالباً والظاهر ان صيرورة
كون زوال العدم مستقلاً في زوال الجزء وزوال العدم هو الوجود اما باعتبار ما صدق او ان كان
متغايرين مفهوماً وهذا مراد من قال ان هذا من قبيل المسامحة نظيره كالمكسور والمكسر فان لا ما صدق عليه
واحد على زوال عدم بكر هو لا يكون الا بوجود بكر فح يتوقف وجود زيد على وجود بكر بعد تحقق جميع ما
يتوقف عليه وجوده وهو خلاف المفروض لان ما فرضناه جميع الموجودات التي يفتقر يتوقف عليها وجود
زيد لا يكون مجموعاً مفروضة بقاء بكر للوجود فيكون توقفه على عدم عمرو حال فرضنا وجود جميع الموجودات
التي يتوقف عليها وجود زيد ما سدناً فثبت القضية المذكورة فعلم مما ذكرناه ان في كلام المص ترتيب
انيق وتحرير شيق وليس فيه لغو ما القول بان فيه لغواً لدوران على ان الاطناب في محل يقتضي بسط الكلام
من شعب البلاغة وهو افق لمقتضى المقام ثم لم يعد وجود بكر من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لان
وجود بكر كونه معدوماً عليه بواسطة كون عدم عمرو معدوماً عليه والمراد بجملة ما يتوقف عليه وجود زيد
جملة الموجودات التي لا يتوقف على عدمها شيء بل اذا تحققت تلك الجملة الموجودات يوجد زيد والى هذا
اشار المص فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد
هذا خلف ومنشأه هذا فرض توقف وجود زيد على تقدير وجود تلك الموجودات على عدم عمرو
وهو محال لاستلزامه المحال فثبت القضية المذكورة يلزم عدم زيد آه هذا لازم مساو لعكس نقيض
القدماء للقضية الثابتة المذكورة اذ عكسها قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي
يفتقر وجود زيد اليها ويساويه ما ذكره المص من قولنا كلما عدم زيد آه اخباره دوماً لاختصار
وتنبيهاً على ان العكس في حيثية طرفاها مسالة وكلية العكس بناء على ان المتقابلين اثنين انعكاس
الموجبة الكلية بعكس النقيض كنفسها وانما تعرض لهذا العكس لان كان المطلوب حاصلاً بثبوت
القضية بالوجه المذكور استظهاراً لثبوت هذا المطلوب فان هذا العكس يظهر بملاحظة فساد

وكون زوال العدم هو الوجود على كان باعتبار ما صدق عليه ينبغي ان لا يعد من المسامحة منه

كما ذهب بعض الناظرين منه

وهو كلما وجد جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء منه

يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء
يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة يجب عنده وجود الحادث توضيح

فساد توقف الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث على عدمه
وهو استلزامه المحال الذي هو انتفاء الواجب كما قرره وهذا المحش فساد عدم ثبوت هذه
القضية وهو استلزام خلاف المفروض وبعد ملاحظة ثبوتها يثبت المط وهو ان علة الحادث
لا يجوز ان تكون الموجودات مع معدوماتها وايضاً يثبت ذلك المط بملاحظة عكس القضية كما
عرفته فان عكس القضية لازم لها سواء كان ملزوماً اولا فاذا كان لازماً غير منفك عنها
والمحال انه دال على عدم تركب الحادث من الموجودات مع المعدومات تعرض له غاية الامر ان المط
يثبت بلا ملاحظة عكسها وهذا لا يقتضي عدم ملاحظته بل الاولى الملاحظة لمزيد كشف هذا
المراد لانه من مداخص الاقسام فاذا ثبت عدم تركب الحادث من الموجود والمعدوم
بثبوت هذه القضية وعكسها ثبت افتقار كل حادث الى فعل ما ليس بموجود ولا معدوم
في جملة ما يجب عنده وجود الحادث وهو المقصود وبهذا البيان يحل الاشكال السابق الذي
حيث قال ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء
من تلك الموجودات آه محال دخل في اثبات المط ولا حاجة الى قوله ويمكن تقديره الى
آخر فتح احتياجه يرد عليه انه لم يذكر عكس القضية لم يصح ذكر العكس لانها بعد ثبوتها يستلزم
العكس عبثاً لا دخل له في اثبات المط على ذمته فان قيل لا يثبت هذا الا اذا اريد بالا
فعل ما ليس بموجود ولا معدوم في العلة التامة منشأ والسؤال تغيير الموجود
والمعدوم بحيث يتناول احدهما الاعدام التي يسمى بها اخص حالاً والسؤال اما حاصل
بالقلب او نقض اجمالي يجريان دليل بطلان الشقوق الثلثة في امتناع الا يدخل فيها
اعدام الموجودة ولا معدومة وعبارة السؤال وهو فالامر الذي يسمونه حالاً داخل في
احد النقيضين يتنادى على ذلك وما كونه مناقضة فيما نحن عنه كون الجواب مناقضة وحاصله

مع فرض عدم دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في علة الحادث

منه وهل سمعت ما قلنا بعد ان انعكاس النقيض عاد الى عكس الانعكاس في الملاحظة لتحصيل الفائدة منه

منه والفعل ما لا يكون الجواب مناقضة لانه يجوز تعلق المنع بالسند لكونه في وجوده الدليل ضعيف لانه لا يعد ما لا يعد الوجود الوجه متحقق منه

ما لا قيل لا يثبت هذا الا على تقدير لا نريد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالاً
داخل في احد النقيضين ضرورة توضيح

قلنا هذا الثاء ويل صحيح الا في قوله وذكر الجزء اما ان يكون موجودا محضا آه فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لوجود امور لا موجودة ولا معدومة كالامكانيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الامكانيات توضيح

وان ذلك الامر اما من افراد الموجود او من افراد المعدوم لانهما نقيضان بملاحظة نسبتهما الى شيء لا يتصور الواسطة بينهما فاذا كان ذكر الامر داخلا في احد النقيضين فهو داخل في احد الشقوق الثلثة فيجري الدليل القائم على ما بطلان حكم الشقوق في ذكر الامر فيبطل ببطلانها ان قرر السؤال بالمعارضة او فيجري الدليل فيه مخلصا عنه حكم مدعاه على ما حكم فيبطل الدليل المذكور اذا قرر السؤال بالنقض الاجمالي بالتخلف ويمكن تقرير السؤال النقض الاجمالي بالستلزام خصوص من الفساد وهو كونه مستلزما للامتناع دخول ذكر الامر في العلة التامة وهو خلاف ما ادعاه الذي هو دخوله في تلك العلة لا يثبت هذا الامر آه يلايم التقدير الاخير والمراد بقوله على ذكر التقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب آه قلنا هذا الثاء ويل صحيح آه اي القول بان الموجود والمعدوم نقيضان لا واسطة بينهما صحيح وانما عبر بالثاء ويل وهو صرف الكلام على بعض مجملات بدليل دعا اليه بالدراية لانه من قبيل صرف الكلام على بعض مجملاته الا في قوله مستثنى من عموم الاقوال اي هذا الثاء ويل صحيح في كل الاقوال الا في قوله وذكر الجزء اما ان يكون موجودا محضا آه فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع والمراد بالامرين ما ذكره سابقا بقوله وذكر الجزء اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لا فان العدم داخل في ذوال ذكر الجزء وهذا الامر الثاني منحل الى الامرين كما عرفته وانت خبير بان السائل لما ادعى دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في الموجود والمعدوم فالانحصار فيما ذكر من الامرين واضح فما معنى منع ذكر الانحصار فيما ذكر وما وجه قوله فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة امور آه او لا دخول في العلة الموجبة فقطع به على ما قرره المعترض قوله فان فسر الموجود بما يندرج آه مستند على ما قلناه حيث سلم الانحصار في الامرين ومنع قوله كل موجود يجب آه تارة ومنع قوله ان زوال كل معدوم لا يكون الا لوجود شيء تارة اخرى

قيل الا هذا الكلام عاري لانه لا يصح ايضا في قوله وهذا السند الى الواجب لانه ان اراد الاستناد وجوبا فالحال ليس كذلك لجواز التخلف في الحال وكذا في قوله ثم عدم عمرو الذي هو وجود وعمرو لجواز التخلف فيه ايضا اتفق وما ذكره مندرج في كلام المصنف اما انه في ضمنه من كلامه لانهم ان زوال كل معدوم واما الاول فمن قوله لانهم الكل موجود يجب فتدبر

لانهم الكل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وصلوا الى الواجب توضيح

اخرى وهذه التفرقة التي هو بحيث يندرج فيه الامكانيات يصح في كلام السائل اللهم الا ان يقال ان هذا في سياق التزويد القبيح كما انه قال ان فسر الموجود والمعدوم بما يندرج فيه الحال فيرد المنع على الانحصار في الامرين فانه يمكن في العلة الموجبة لوجوده آه وان فسر الموجود بما يندرج فيه الامكانيات فيرد المنع على قوله كل موجود آه وان فسر المعدوم بما يندرج فيه الامكانيات فيرد المنع على قوله ان زوال كل معدوم آه فدليلنا لا يجري فيما ذكرتم لانه اعتبر فيه قيد فهو فرض عدم دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في علة الحادث وانه ليس بداخل في احد النقيضين الا بوجود ذلك القيد فيما ذكرتم فلا يجري الدليل فيه وهذا مراد المحشي بقوله لان لا دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة العامة بالا وذكر الجزء آه لان امتناع دخول جواب النقض منع الجريان بمثل ما ذكر ما او منع التخلف والاول متعين بهما ومنع المقدمة المعينة راجع الى منع الجريان ويعلم منه تطبيق الجواب على تقدير السؤال معارضة بالمثل والا ان قوله ان فسر الموجود آه مبني على المسامحة اذ المراد ان تلك الامور اما ثابتة فهي من افراد الموجود او غير ثابتة فهي من افراد المعدوم ويحتمل ان يكون المعنى وان فسر الموجود بما يندرج فيه الامكانيات بان يقال ان الموجود ما له تحقق لانهم آه وان فسر المعدوم بما يندرج فيه الامكانيات بان يقال ان المعدوم ما لم يكن له تحقق اصالة او ان فسر الموجود بما لا يندرج به الامكانيات في الموجود بل في المعدوم كما لا يقال ان الموجود ما له تحقق اصالة والمعدوم ما ليس له تحقق اصالة لا نسلم ان زوال كل معدوم آه فلا مسامحة ح لانهم الكل موجود آه هذه المقدمة التي منعها مستفادة من قوله وهلم جرا الى الواجب فانه فهم منه ان الكل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيلزم عدم ذكر الجزء الموجود المحض لعدم جزء من علته ولو عدم جزء من علته وجوده او بقائه لعدم جزء من علته وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فيمنع ذلك

وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لانم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء
فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون الا بوجود شيء توضيح

المقدمة المرموز اليها مستندة بان بعض الموجود والحال ليس بواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام
انعدام علته منتهيا الى الواجب فانه لا لم يجب كما سيجيء بيانه في قوله ولا يمكن استناد
تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب اي فعلها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين فلا يلزم من انعدامه
انعدام علته منتهيا الى الواجب بعدم علته الموجبة كالاختيار ولو منع قوله لانه لا يصير معدوما الا
بعدم جزء من علته وهلم جرا الى الواجب لكفى واستغنى عن الاعتذار المذكور بان المقدمة الممنوعة
مشار اليها وليست بصريح بها وينبغي ذكرها قوله فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان
فسر اي الموجود بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود كان يقال ان الموجود حال تحققه اصالة
وقلنا يستلزم عدم اندراجها في الموجود اندراجها في المعدوم لجواز ان يكون واسطة بينهما
قلنا بل في المعدوم لكن اندراجها في المعدوم يتوقف على تغير المعدوم فالصواب ان يقال وان فسر
المعدوم بما يندرج فيه الاضافيات مثل تغيره بما ليس تحقق اصالة لانم ان زوال كل معدوم اه هذا
على تقدير عدم الواسطة بينهما ولو فسر على تقدير تحقق الواسطة بينهما كما اختاره المص قيل
الموجود حال تحقق اصالة والمعدوم حال لا تحقق له اصلا فالاضافيات ح لا يكون موجودة
لعدم تحققها اصالة ولا معدومة لان لها تحققا في الجملة فالنزاع لفظي راجع الى تفسيرهما
هذا ما وجدناه في صدر البحث وقد اراد التفصيل فليراجع الى المواقف وشرحه وعلم من مجموع
البحث انه لا نزاع لاحد في تحقق ما سماه المص حالا وانما النزاع في كونها واسطة بين
الموجود والمعدوم وبعضهم اثبته وآباقون انكروه وينفع المص فيما يأتي في اثبات
غرضه كونها داخلة في الموجود او المعدوم ولا يتوقف على كونها حالا واسطة بينهما فالمقصود
كون الاضافيات من جملة علة الحادث الثانية سواء كانت داخلة في احدهما او واسطة
بينهما اذ بها يحصل التنصل عن كون الحادث قديما او كون الواجب منتفيا ولا يتوقف هذا

اكيف ينكر ما تحقق في الجملة وفي نقل الامر ولم يكن له تحقق
في الخارج مع ان النسب بين الاشياء كنسبة القيام الى زيد
والقعود الى عمرو وغيرهما كثير جدا لا يعد ولا تحصى متحققة في
نفس الامر غير موجودة في الخارج ومثل هذا اراده
بالحال ولا بد من دخولها في العلة التامة
لحدوث تخلصا عن احد المحذورين المحذور بها
قدم الحادث او انتفاء الواجب منه

فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب توضيح

هذا المرام على كونها واسطة بين النقيضين فلم يظهر لنا وجه اختيار كونها واسطة بينهما فان حصول
المقصود يتوقف على تحققها في نفسها كما عرفته حتى ان بعض المعاصرين طعن واعترض
بان الحال مما ينكره كثير من العقلاء فكيف يبني صاحب التوضيح تحقيق مرامه على امر يشكل اثباته فلم يتعلق
ان مقصوده ادعاء كون الاضافيات من جملة العلة التامة للحادث كما فصلناه آنفا غاية
الامر انه اختيار كونها واسطة ولا ضير فيه فثبت توقف الموجودات اه لما اجاب عن الاعتراض
الوارد على توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة وجعلها داخلة في علة الحادثة
حال الى بيان عدم امكان استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يحصل المرام وينكشف
المقام اذ بمجرد ثبوت التوقف المذكور على تلك الامور لا يندفع ما خطر في الاوهام واما ذكر فثبت توقف
الموجودات اه فلكتمهيد للبيان المذكور والا فلا يكون له ذكر كثير فائدة من قبيل موصل النتائج
وهو متروك في كثير من النتائج ولا يمكن استناد تلك اه هذا كلام ابتداء مستقل لتفصيل الجملة
في الجواب المذكور حيث قال لانم ان كل موجود يجب اه فان المراد منه ان بعض الموجود بهذا المعنى
على تقدير اندراجها في الموجود لا يجب اه اراد بيان وجه التوضيح لما اجملا واستيناف معلل لما قيل
هل هي مستندة الى الواجب بطريق الايجاب اولا فاجاب بانه ولا يمكن اه ونفي الامكان للمبالغة
واما كونه جوابا لسؤال النقض فبعيد جدا لان الجواب المذكور كاف في دفع النقض الاجمالي كما عرفته
تفصيلا بطريق الايجاب النفي متوجه الى هذا القيد كما هو المقرر عند ارباب البلاغة من ان
النفي يتوجه الى القيد في الكلام المقيد المنفي غالبا وفي الاكثر ويدل عليه قوله اذ لا شك انها مفتقرة
الى الواجب لانم يلزم المحالات اه يرد عليه انه لو كان لزوم المحالات المذكورة موجبا لعدم
استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لكان تلك موجبا لعدم استناد الامور الموجودة
الى الواجب بطريق الايجاب والا فما الفرق بينهما والجواب عنه ان الموجود في الخارج ان لم يجب لزم

لانه يلزم المحالات المذكورة من تقدم الحادث وانتفاء الواجب فلا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استناد الواجب
اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة الموجودات المستندة اليه لكن على سبيل الوجوب توضيح

وجود الحادث بلا ايجاد كما عرفته في المقدمة الثانية بخلاف العدم لا موجود وفي العدم منها فانها اذا لم يجب
لا يلزم ان يكون بل ترجيح احد المتساويين بنية عليه بقوله الله ومع ذلك لو فرضها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين
حاصل كلامه انه لو استندت تلك الاعدام الى الواجب بمع استناد الموجودة في الخارج الى تكون
جزء علة الحادث مع تلك الاعدام والا فاحتاجت الى الواجب بطريق الايجاب يلزم المحالات المذكورة لكن الظاهر وكذا
لم يذكره فلا اشكال اصلا اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب اي في ثبوتها لغيرها لا في نفسها اذ الوجود
لها انما نفسها فكما ان وجود الممكن في نفسه مستند الى العلة كذلك وجوده لغيره وليس الوجود الرابطي
كالموجود في نفسه مع ذلك ثابت لغيره وثبوته لغيره يحتاج الى العلة مع انه غير مفتقرة الى العلة في نفسه
فعلة الاحتياج هو الحدوث مع الامكان شطرا او شرطا كما هو المذهب بلا واسطة ان قيل ان
الممكنات باسرها مستندة الى الله ابتداء او بالشطر الموجودات المستندة الى الله بعض
الممكنات مستندة الى الله بالواسطة اما الاول اشارة الى الممكن الذي يصدر منه الله بلا واسطة
ما يجاده الاول بلا واسطة وايجاد الثاني بالواسطة فالاضافة الذي هو الايجاد والايقاع مفتقرة
الى الله بلا واسطة او بالواسطة لكن لا على السبيل الوجوب قيد الاستناد كما صرح به فيما مر بقوله
حالا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب اه او قيد للافتقار لانه ايضا بمعنى الاستناد
ولا يقال انه قيد للافتقار لا للاستناد والا لزم الدور لان جميع الممكنات الموجودة مستندة الى الله
بواسطة تلك الامور لان واسطة تلك الامور لجميع الممكنات في وجودها دون الاستناد دون واسطة
الممكنات الموجودة لتلك الامور في الاستناد دون الوجود لعدم الوجود فان قيل لم يذكرها الاستناد
تلك الامور الى الله حتى يكون قوله لكن لا على السبيل الوجوب قيدا له دفعا لما ذكرها من قوله المستندة الى الله قيد
للموجودات لا لتلك الامور فلما الاستناد بها منفهم من سياق الكلام على ان قوله مفتقرة اما بمعنى
مستندة او الكلام في الاستناد لا في الافتقار بدون الاستناد او مستلزم له بمعونة السوق

ولم يكن لان عدم وجود الموجودات في الخارج
يؤدي الى الوجود بلا ايجاد بخلاف الاعدام

والظاهر ان المراد بلا واسطة ايجاد وقع وايقاعه الذي
يجب وجود الفعل عنده كما سيأتي فاذا امر لا وجود
ولا عدم مستند الى الله لا واسطة والا فاذا

ما يجاده تع تلك الممكنات بالواسطة

وايجاده تع الذي هو الاضافة بلا واسطة

اما استناد تلك الامور كما اشار اليه بقوله كما صرح به فيما مر

او ما يكون واسطة لتلك الامور في الممكن الموجود غير
الحادث الذي هو واسطة له

يلزم الدور على انه قيد للافتقار ايضا

وح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها هو باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى توضيح

السوق ولا يجوز ان لا يكون لفظ لكن لا على السبيل الوجوب قيد الاستناد والموجودات الى الواجب
وان جوزه قدس سره على طريقة المنع والبحث لان المص اثبت وجوب وجود الممكنات
الموجودة واستنادها اليه تع على السبيل الوجوب والايجاب وقوله الا ان ايقاع الحركة غير واجب
ثم الحركة يجب على تقدير الايقاع مرجع فيما ذكره اه وح اي حين افتقار تلك الامور الى الواجب لكن
لا يلاحظ قوله لكن لا على السبيل الوجوب اذ قوله اما ان يجب اه يكون ح ركيكا جدا وحين الاغماض
عن هذا القيد يكون ذكره حسنا في الجملة اذ استيعاب الاحتمالات ولو بعيدة ثم بيان ما هو الحق
منها وابطال ما سواه رغوب في بيان المرام ومخرج في تحقيق المقام فلا اشكال بان هذا التردد
بعد قوله ثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب على طريق الايجاب ليس في موقعه والاعتذار عنه
بانه انما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا الشق غير ظاهر اذ المص حكم فيما سبق بان القول بوجوب
تلك الامور مستلزم للمحالات المذكورة من قدم الحادث او انتفاء الواجب فكيف يقال انه بناء على عدم
جزمه بامتناع هذا الشق وان قال به صاحب اللحظ الصائب والفكر الثاقب اما ان يجب بالتزام
التسلسل اه بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع اخر ايقاع هذه قبله وهلم جرا غير النهاية وهو باطل او يكون اضافة
الاضافة عين الاضافة الاولى اي يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما ان وجود الوجود عين
الوجود وقدم القدم عين القدم واما ان لا يجب اه بل يجوز ثبوتها مع الله تارة وعدم ثبوتها
اخرى فلا محذور كما سيجيء والظاهر ان التسلسل لازم في صورة عدم الوجوب ايضا وهو باطل اه يقال
ان ايقاع الايقاع عين الايقاع وعدم تعرضه لظهوره مما سبق واما القول بعدم لزوم التسلسل
في هذه الصورة فبعيد بل لزومه فيها اظهر منه في صورة الوجوب والظاهر ان الحق هذا اه و
التعبير بالظاهر من قبيل الاكتفاء بالادنى والمراد بالحق بحسب الصواب دون الواقع والراجح
فان سياق كلامه يدل على عدم وجوب تلك الامور حيث قال يلزم قدم الحادث او انتفاء

واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب مع ذلك اذ قوله الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين

متن

وجود الممكن الموجود غير الحادث الذي هو واسطة له

وح اي حين افتقار تلك الامور الى الواجب

ثم الحركة اي الحالة المذكورة يجب على تقدير الايجاب اذ لعلم تجب في وجودها رجحان بلا مرجح والا يلزم من الايجاب الرجحان
بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايجاب واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير الامكان يحتاج في وجوده
الى مؤثر يوجبه فخلص عن القول بالموجب بالذات نوضيح

الواجب في صدوره استناده الى الواجب بطريق الايجاب فكيف يقال انه استناده بذلك الى هذا الطريق
امكن تمشيتها بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايجاب للايجاب بالذات
بل بالاعتبار لكن القول بصدور الايجاب عن العلة بطريق الاختيار ظاهر عند العقل فان هذا
لا يلايم كلامه سابقا ولاحقا فان ايجاب الحركة غير واجب لما مر من ان الموجب يلزم منه محال
وذكر في كلامه فلا يقال دليل عليه وما وقع في التلويح من دعوى الوجدان استناده منه الى
ان عدم وجوب تلك الامور مع كونه مدلولا بلزوم المحال وجدانيا وهو ينفع اذا سلم ذكر الوجدان
بين العقلاء وهم كذلك فمن لم يفهم فليتهم وجدانه ثم الحركة اي بمعنى الحاصل بالمصدر والا فالحال
اي الحالة المذكورة والايجاع هو الحركة بمعنى الشيء المؤثر قال فيما سبق فان الحركة بمعنى الايجاع كان
احسن تسبكا واجود نظما على تقدير الايجاع اي على تقدير وجود علتها التامة التي من جملتها
الايجاع ولما كان الايجاع جزءا اخيرا من العلة التامة اكتفى به فوجودها رجحان اي وجود
بلا موجد وايجاد قد بين وجهه في المقدمة الثانية ولا يلزم من الايجاع اي حين عدم وجوده
الرجحان اي يرد عليه ان للايجاع وجودا في نفس الامر فيلزم من وجوده في نفسه بلا موجد وفساده
على فساد الوجود في الخارج بلا موجد فتفطن الا يقال يجب في العلة التامة ايرد هذا المحذور وان الموجب
فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب اللهم الا ان يمنع فساد الوجود في نفس الامر بلا موجد
كما اقتضى كلامهم ولا يخفى ضعفه وبعده واعلم ان الغرض منه اي بيان ماهية تلك الامور
في العلة التامة وان من غفل عن ذلك ذهب الى ان موجب بالذات وتمسك اثبت وجعل من
جملة العلة التامة نبأ عن هذه الورطة واختار الى ان فاعل بالاختيار على تقدير كل ممكن
واما على تقدير بعض الممكن لا يحتاج في وجوده الى موجب الى مؤثر يوجبه فلا حاجة في نفي الموجب
بالذات الى اثبات تلك الامور لكن هذا يؤدي الى وجود الممكن بلا موجد والايجاد فيجب على تقدير

لا يقال يكون استناد الايجاع ماهيا لكونه مختارا اذ وجوب
كل ايجاع في غير تتب على اختياره فاذا كان صدور كل
الايجاع واجبا منع بناء على ايجاع آخر باختياره
لم يلزم الاضطرار في صدور الايجاع كذا قيل وهذه
جاز في صدوره عدم الوجوب ولم يظهر الايجاع
ثانيا وجه الفرق اذ الايجاع لكونه ممكنات يحتاج
الى مؤثر وايجاع وهكذا الى غير النهاية ولا فرق
في ذكر بين ان يكون الايجاع واجبا بالعلة اولا
يكون واجبا منه

لا يكون مقتضيا لا ذكره في المقدمة الاولى وحيث
قال فان اريد بالحركة الخ اي ثم قال وان اريد بها
ايجاع تلك الحالة الخ منه

الايجاع الذي يجب الحركة بمعنى الحالة المذكورة
ما هو مستند الى الموجب بلا واسطة لا الايجاع
الذي دون العبد فانه لا يجب الفعل كما مر في
المتن في تقدير بيان آخر منه

استناده الى الحالة تقدير كل ممكن فتقدير على تقدير كل ممكن

وموجب للفاعل بالاختيار ولما لا تلك لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات
من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية نوضيح

على تقدير كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه في التفصي عن القول بالموجب بالذات لا يمكن
الا باثبات ان تلك الامور داخلة في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث وقد اثبته بما لا مزيد
عليه والمراد بالمؤثر الذي يستجمع شرائط التأثير معه مقترنة قوله يوجبه وموجب للفاعل اي
موجب للقول بانه فاعل بالاختيار وهذا كالتأكيد لما قبله اذ ليس بين الموجب بالذات وبين
الفاعل المختار واسطة والقول بان ما لا يكون فاعلا بالاختيار فلا يمتنع تخلفه عنه واسطة
بينهما كما ان هذا القول لم يقل به احد وليس بينا ولا جليا وكذا القول بانه ليس عطفا تفسيريا ولا
لازما له والا لزم من نفي الموجب بالذات بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب اثباته
للفاعل بالاختيار اي بعيد جدا اذ هذا الالتزام محال لاستلزامه وجود الممكن بلا موجد فمن بين
يلزم اثبات الفاعل المختار فيلزم من ذكر خلاف المفروض وهو اثبات تلك الامور وهو فرض
انتفائها كانه ذهل هذا الفاضل عن قوله وهو محال ولما تلك الامور اي دليل على الاول وما
ثبت عدم كونه موجبا بالذات باثبات هذه الامور بابطال نقيضه ثبت كونه موجبا للفاعل
بالاختيار فيكون دليلا لنا ايضا بهذا الطريق لما عرفت الا بينهما واسطة واما استدلال
الشارح المحقق على الثاني بان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب فلبيان
كونه فاعلا مختارا مع استناد الموجودات اليه بطريق الوجوب ما شاء الله فلما كان الامور
المذكورة مستندة اليه تعالى بالاختيار وهي من تلك جملة العلة التامة يكون الواجب فاعلا مختارا
وهو المطلوب فيلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد علم بتعرض لكونه مستندا بخلاف المفروض
اذ الكلام في تحقق جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث فلا يلزم خلاف المفروض المقدمة الرابعة
في بيان احوال الرجحان والترجيح المراد بالرجحان الوجود بنفسه بلا موجد وبطلانه بديهي اذ الكلام
في الممكن والمراد بالمرجح اي الموجد من حيث انه موجد فيكون المعنى بلا ايجاد موجد ولذا قال

مطلب المقدمة الرابعة

لا يقال هذا الفاضل قد صرح بقول المص لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام
وجود بعض الموجودات من غير وجوب اذ مع كون الفاعل مختارا لا يعرف
وجود بعض فعله ولا يتحقق كونه فاعلا مختارا لا يعرف
ولا يمتنع تخلفه عنه واسطة ولم ينقل عن احد ان الفاعل مع عدم كونه مختارا لا يعرف
يمتنع تخلفه عنه منه

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح بلا مرجح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع
لانه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح راجح او المتساوي او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح
لا يوجد ممكن اصلا توضيح

قدس سره الانسب ان يقال الرجحان بلا ترجيح ولم يقل السبب الايجاد كذا وكذا الكلام في الترجيح
من غير مرجح اي الايجاد من غير موجد محال ايضا اما الايجاد بلا سبب واع ما مرجح بمعنى الموجد او بمعنى
السبب الايجادي وكلاهما باطل اما الاول فظ اذ الوصف يستحيل تحققه بدون موصوفه واما الثاني فلان
الفاعل المختار لا يفعل شيئا الا بعد تعلق داع وغرض به لكن الظ من كلام المص ان المراد بالمرجح
في المقدمة هو المعنى الموجد من حيث انه موجد وفي التلويح صرح به لكن ترجيح احد المتساويين اه المراد
بالترجيح اثبات الرجحان من الموجد لا الترجيح بمعنى الايجاد وكذا قال فيما قبله وكذا الترجيح بدون
تقييد اذ الايجاد بلا موجد محال مطلقا وكذا الرجحان اي وجود الممكن بلا ايجاد باطل مطلقا غير مقيد
بالتساوي والمراجح والمرجوح وكذا الرجحان بمعنى الثابت في نفسه بلا مؤثر وثبت محال ايضا
مطلقا ثم التعرض لبطلان المرجوح مجاز بلا مرجح مع سبقه في المقدمة الثانية تمهيد لبحث الترجيح
واقع فضلا عن كونه ممكنا وما كان هذا نظرا لما استدل عليه فقال لانه اما ان ترجيح اه توضيحه ان
الفاعل المختار اذا فعل شيئا او ترك فعله امتركه اما حاصل بلا ترجيح اصلا او حاصل بترجيح المراجح
او المتساوي او المرجوح وقد علم باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن لانه لا يوجد بدون الايجاد واذ المراد
بالترجيح هنا هو الايجاد وانت خبير بان المراد بالترجيح في الدعوى اثبات الرجحان دون الايجاد وما
هو بديهي الاستحالة عدم الترجيح بمعنى الايجاد لا الترجيح بمعنى اثبات الرجحان فلا يلايم الدعوى الدليل
ولا يظهر منه انتفاء الترجيح بمعنى اثبات الرجحان مع تحقق الايجاد والموجد ولو سلم فكم لا يثبت فساده
بما ذكره من الدليل بل بما ذكرناه من ان الفاعل المختار لا يفعل شيئا الا بعد تعلق داع وغرض
وحكم به وكذا ترجيح المراجح باطل وما كان وجه بطلان هذا غير وجه بطلان ذلك لم يجمع بينهما بل بين
كل منهما على حدة اذ آه بالمراجح الثابت واذ المراد بالترجيح اثبات الرجحان لا الايجاد الموجد لانه لا يلايم
قوله يؤدي الى اثبات الثابت وكذا المراد هنا في قوله ترجيح احد المتساويين لا الايجاد

حيث قال اذ الايجاد بلا موجد تفسير وكذا الترجيح من غير مرجح منه

فعلم من الكشاف ان الرجحان والترجيح يستعملان في المعنيين بالاشتراك اللفظي وفيه تردد فتامل منه

اذ ما فهم من كلام الشارح الخبير ان الترجيح هو الايجاد والرجحان هو الوجود منه

هذا اذا كان المراد فيهما واحدا واما اذا كان المراد هنا بالموجد اعم من ان يكون فاعلا فقط او علة تامة والمراد هنا كل علة تامة فقط فلا مر فا منه

او تركه اشارة الى انه ما ذكر في الفعل جار في الترك منه

والجواب ان انتفاء الترجيح بمعنى جعل الشيء راجحا قبل الوجود ويؤدي الى انتفاء الايجاد فان من المعلوم بداهة ان الايجاد لا يتحقق بدون جعل الممكن راجحا وان لم يحصل يصل الى حد الوجوب فاذا انتفى الايجاد لا يوجد ممكن قطعا والكلام في الموجد والحادث منه

لكن هذا يلايم مذهب الحكماء دون المتكلمين فالتعويل على كون الترجيح في المقدمتين بمعنى الموجد منه

وكذا ترجيح المراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح المراجح يؤدي الى اثبات الثابت
او احتاج كل ترجيح الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا بالمتساوي والمرجوح توضيح

لا الايجاد كما ذكرناه لان الممكن لا يكون راجحا اي وجوده على عدمه او عدمه على وجوده ما عرف
من ان الممكن ما يستوي طرفاه بالذات بل بالغير ان تحقق كونه راجحا فح ان فرض ترجيح المراجح
اما يؤدي الى اثبات الثابت وتحصيل الحاصل ان اريد اثبات الثابت الذي هو ثابت قبل وهو باطل
او التسلسل في الترجيحات ان اريد اثبات رجحان زائد على ما له من الرجحان والاعتراض عليه بان فيه
منعا لم لا يجوز ان يكون الممكن راجحا غير واصل الى حد الوجوب قد مر جوابه عنه على انه على تقدير
كون علة التامة متحققة والكلام في الممكن بالنسبة الى ذاته فلا جرم ان الرجحان لا يكون من ذاته
بل بالغير فلا بد من تخصيص الترجيح بما كان بالغير ولذا قال بل بالغير وانت خبير بان الترجيح
مصدر يراد به هنا المعنى النسبي فلا يكون موجودا في الخارج فالتسلسل فيه غير محال مع ان لزومه
ممنوع بناء على ان الترجيح عين التخصيص كما في اختيار الاختيار وعلى الاختيار وهذا اصلح بينهم
والمراد بقوله الى غير النهاية اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة الدور ولذا لم يذكر الدور
فالترجيح لا يكون الا للمتساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج سيصرح به
في قوله وتساويه بالنسبة الى ذات الممكن ما يستوي طرفاه بالنظر الى ذاته فح يكون الترجيح
منحصرا في المتساوي فالاصل ترك قوله او المرجوح لان المرجوحية بالنسبة الى الممكن العدم مع ان الظ
النسبة الى ذات الممكن كما هو متحقق مفهوم الممكن ولذا اشتهر بين العلماء ان المتكلمين اه جوزوا
ترجيح المرجوح واحد المتساويين ولم يذكروا ترجيح المراجح فلم يظهر لطف هذا التردد فان مبناه
بالنظر الى الاعتبارين اعتبار ذات الممكن واعتبار علة العدم فما الفائدة في الاعتبارين مع ان
كلامهم صريح في اعتبار الذات في المفهومات الثلثة الواجب والممكن والممتنع فكما لا يلتفت الى
امر خارج عن الذات في الواجب والممتنع كذلك لا ينبغي ان يلتفت الى امر خارج عن الذات في الممكن
ولان كل معدوم ممكن اه دليل ثان على دعوى ان الترجيح في احد المتساويين او المرجوح

ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم مساو بالنسبة
الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي توضيح

والقول بان المراد بالمرجوح مرجوح في نفسه بالنسبة الى المراجح الآخر كما صرح به الشارح للاعتراض عليه بان فيه احد هما اولى من الآخر فاذا رجح المرجوح وصار راجحا فيه يلزم الترجيح بلا مرجح لكن الكلام قد مر فتحصل مما ذكر ان الكلام في بطلان الترجيح بلا مرجح عند الحكماء بالذات كما صرح به الشارح وذكر ان الممتاز عنه الاعتبار كما في الشرح للاعتبار منه

ترجيح

ان الترجيح لا يكون بالاخرة الا للمتساوي او المرجوح لانه ترجيح المراجح يؤدي الى اثبات الثابت وان جاز بعض الاشياء الى غير النهاية لكن يجب انتهاء الترجيح الى المتساوي او المرجوح دفعا للتسلسل فاعلم ان الترجيح اما ترجيح المتساوي او المرجوح هو الفاعل المختار اذا فرض ترجيح المتساوي او المرجوح راجح به

على ان الارادة صفة شأنها ان ترجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا تعلل
توضيح

فعدمه راجح آه وكذا كل ممكن موجود فوجوده راجح على عدمه بالعناء حد الوجوب في نفس
الامر بالنسبة الى علة الوجود ما عداه على هذا النظر ترجيح المرجوح وقد عرفت ما فيه لا اولا
اعدام احد المتساويين بالنظر الى ذات الممكن في نفس الامر اي بدون اعتبار معتبر لكن تمسك
هذا القيد اولا بالنسبة الى علة العدم آه وعلة العدم علة الوجود ومراده ان العدم السابق
المستمر لا يفتقر الى علة انه لا يفتقر الى علة موجودة تؤثر فيه والا فلا كلام في افتقاره الى انتفاء
علة الوجود وهذا مراد من قال ان العدم لا يعلل على ان الارادة آه دليل ثابت على اصل الدعوى
وتغيير العنوان حيث اتى بالعلاوة ولم يقل ولان الارادة آه للاشارة الى دفع هذا الدليل ومتانته
دون الاولين حيث يرد عليهما بعض المناقشة وان امكن دفعها بالمعاينة كما قيل حسب ان المذكور
من الدليلين ليس بقوي لكن البيان والاستدلال بقولنا ان الارادة صفة آه سالم عن المناقشة
والاشكال شأنها وحالها ان ترجح الفاعل اي اي تقتضي ذاتها ذكره وحاصله انها تتعلق بالمراد
لذاتها بلا افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح والى ذكره اشار بقوله فعلم ان الارادة
لا تعلل اي لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك كما ان الايجاب بالذات لا تعلل بانه لم اوجب هذا
دون ذاك لكن يرد عليه اعتراض مشهور وهو انه ان تساوى نسبة الارادة الى المتعلقين
يحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل والا يلزم الايجاب فيكون الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح كما اجاده بعض الافاضل فما اشار اليه من متانة هذا الدليل او ثقته منظور فيه
فليتدبر فعلم ان الارادة آه في هذا التفريع على ما قبله نظر الآمدي انه قد يبين عدم كونها معللة
بقوله لان ذات الارادة يقتضي ما ذكرنا ولو علم ذكره مما قبله لكان هذا البيان حشوا لا طائل تحته
ومراده بقوله فعلم ان الارادة آه دفع اشكال بان يقال ان ترجيح الصفة مساويا بالنسبة الى
المتعلقين والى الامرين فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل او يقال ان ترجيح الترجيح عينه والا يلزم

وتنبه الفاضل الخياري

لعل وجه ان الارادة يدل على وجودها المعقول والمنقول سيما على بعض الانواع الكيفيات ثلاثا بسفسطة كما قيل

وان قلت ان يقال والارادة لا تعلل بدون ما قبله فعلم

لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوي ما دام كذلك واذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك
توضيح

يلزم الايجاب وحاصل الدفع ان الارادة ذاتها يقتضي التخصيص وتعلقها باحد الامرين بدون
حاجة الى امر آخر فلا يلزم المحذور وقد عرفت آنفا ان الاشكال والكلام في وجود تلك الصفة
فلا يفيد هذا الجواب والاظهر بالصواب وانما يمتنع رجحان المرجوح آه لما بين جواز ترجيح احد
المتساويين او المرجوح والترجيح يقتضي الرجحان والتساوي والمرجوحية يقتضي عدم الرجحان فلو
وقع ترجيح احد المتساويين او المرجوح لزم اجتماع المتنافيين حاول دفع هذا الاشكال ليتم هذا الاستدلال
فقال وانما يمتنع رجحان آه والاشكال المقدر معارضة والدفع المذكور منع لزوم اجتماع المتنافيين
بمستند ان الفاعل اذا رجح لم يبق التساوي ولا المرجوحية والتساوي وان كان يقتضي الذات
لكنه لا يبقى امر طارئ من الذات الآمدي ان الممكن قد يجب وجوده بمتنع بسبب العلة التامة لوجوده
او المراد ان التساوي وان كان باقيا بالنسبة الى ذات الممكن لكنه لم يبق بالنسبة الى العلة التامة
فيتحقق الرجحان بالنظر اليها ولم يتحقق بالنسبة الى ذاته فاجتماع المتنافيين من جهتين ليس
بممتنع والامر في المرجوحية ظاهر لانها من الخارج فيزول رأسا بسبب الخارج فمعنى قوله
لم يبق كذلك اي لم يبق التساوي متساويا بالنظر الى ترجيح الفاعل وان بقي بالنسبة الى ذاته
فلا اشكال بان مقتضى الذات كيف يزول عن الذات ويؤيده ما في شرح المواقف من ان
الامكان الذاتي لازم للماهية فالمتمم بها يستحيل انفكاكه عنها فاذا استحال انفكاك الامكان
عنها يستحيل انفكاك التساوي عنها بالنظر اليها فلا بد من تأويل قوله فاذا رجح الفاعل
لم يبق كذلك بما ذكرنا من التساوي واعلم ان المتكلمين الذين جوزوا ترجيح المختار احد
المتساويين على الآخر باختياره بدون مرجح سموا الاختيار صفة للحكم فانهم حكموا باختياره
وغرضه تحقيق مراد المشايخ المتكلمين ودفع اشكال الفلاسفة والمتفلسفين اورد ما
بتجويز المختار التجويز مصدر مبني للمفعول اي اورد ما لجواز ترجيح المختار آه المقال

قال صاحب المواقف الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي وقال قد يستعمله في شرحه لان الامكان الذاتي اعتباري يعقل الشيء عند انتفائه ثابتا في الماهية والوجود ولا يتصور تفاوت الممكن ثابتا بالتحقيق انفكاكه عنها كما ولا يتصور تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف يقبل التفاوت الى الشيخ الذي نسب اليه الامكان لانه غير لازم له بل يقبل التفاوت

المثال المشهور وهو ترجيح الهارب احد الطريقين المتساويين باختياره بلا مرجح سواه فنفي للازم مسلم منه

المشهور وهو الهارب من السبع اي مثلاً اذا رأى طريقين وفي الواقف اذا عن وظهر له
وهو الاوضح تساويان في الافضاء الى المطلوب وهو النجاة من السبع او العدو وكذا
العطشان اذا كان عنده قدحان بماء متساويان من جميع الوجوه ولا يكون جامع عنده وغيره
وهي الحيار ان احدهما من غير مرجح وهذان المثالان المشهوران اوضح ما ذكره اذ يمكن المناقشة
بانه كيف يعرف تساوي الطريقين الى الافضاء الى النجاة في اول الامر وان كان هذا مناقشة
في المثال ولا يضر في الاستدلال ومرادهم الاستدلال على دعواهم الكلية بالامثلة الجزئية بان الاتباع
والترجيح يثبتان في هذه الامثلة بدون مرجح وداع يدعو اليه من اعتقاد النفع او ظنه او الميل التابع
لهما اما الاول فظاهر اذ وقت الدهشة لا يخطر بالبال مرجح مفض الى النجاة وهو اعتقاد النفع
واما الثاني فلان الميل تابع لذلك الاعتقاد ولا وجود للتابع بدون المتبوع واذا ثبت الترجيح
في هذه الامثلة ونحوها يثبت الدعوى الكلية وهو ان ترجيح المختار باختياره جائز بل واقع
بدون توقف على مرجح آخر من نحو اعتقاد نفع او ميل يتبعه اذ لا قائل بالفصل ووجود اعتقاد
النفع او ظنه او ميل يتبعه بدون توقف في بعض المواد لا يضر اذ النزاع في التوقف فلا اشكال
بان التوقف في الدعوى الكلية لا يثبت بالامثلة الجزئية اذ لو وجد التوقف لما تخلف في مادة
من المواد لكن التخلف ثابت كما يعرف في الامثلة المذكورة فلا يوجد التوقف وحاصل الاستدلال
بالامثلة الاستدلال بالقياس المخلف وان نظائره كثيرة في المحاورات وابراز الادلة والتعليلات
هذا هو الظاهر لكن التحرير تبعاً للمحصل اختار ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين
وانما ذكروا المثال لسند المنع وهذا لو سلم لا يضر ايضاً اذ السند في صورة الدليل المعتمد وانت
خبير بان القاعدة من القواعد المهمة ترك الاستدلال عليها والاكتفاء بمنع مقدمة الخصم او مدعيه
لا يخلو عن كدر واضطراب ولا يرضى له اولو الالباب والاستدلال عليها بنحو ما ذكرنا

وارباب فن المنطق يستدلون بنحو ما ذكر في باب التناقض والانتاجات منه

ما ذكرنا شائع في اكثر الابواب . وهو ان الرجحان اي يريدون ان ترجيح المختار باختياره احد المتساويين
بلا مرجح آخر يستلزم رجحان الممكن ووجوده بلا مرجح موجد فمن جوز ذلك لزمه تجويز هذا وهو
يؤدي الى انسداد باب العلم بالصانع لا تبطل فيه تأييد لعدم كون المتكلمين في مقام المنع
بايراد مثال بل بايراد امثلة ولما امكن ان يقال كيف لا تبطل والحال ان القاعدة الكلية
تبطل بالتخلف في مادة واحدة فضلاً عن مواد كثيرة اشار الى دفعه فقال لا يدل على عدم
الترجيح بل غاية عدم العلم بالمرجح وهو لا يستلزم عدم المرجح فلا تخلف في مادة ما فلا تبطل القضية
وهذا مرادهم لكن لا يتم مرادهم ولذا قال المص رداً فاقول فاقول في جواب اشكال الحكماء
حاصله ان قول المتكلمين ان ترجيح احد المتساويين بلا مرجح سوى اختيار الفاعل لا يستلزم
الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد الذي هو محال وما يستلزمه رجحان الممكن ووجوده
مع موجد الفاعل المختار بلا مرجح داع الى ذلك الوجود فليس بمحال ومنشأ غلطهم هو الاشتراك
اللفظي اذ الترجيح والرجحان يستعمل كل منهما في معنيين كما مر فاللازم ليس بمحال والملزوم ليس بلازم
فمراده بالقضية التي تستعمل الى قوله محال ان هذه القضية لا تبطل بايراد المثال المذكور لعدم
كونه لازماً لقولنا بترجيح المختار احد المتساويين مع واقع كما عرفته حتى يلزم انسداد باب العلم بالصانع
وبطلان رجحان الممكن ووجوده مع الموجد المختار بدون المرجح داع الى ذلك الوجود لا يضر في اثبات
العلم بالصانع كما لا يخفى مع انه يمكن اي سلمنا ان قولنا ترجيح احد المختار احد المتساويين بدون
مرجح سوى الاختيار مستلزم رجحان الممكن اي وجوده بلا مرجح بمعنى بلا موجد فح تبطل القضية
البديهية وهي رجحان الممكن بلا مرجح بط لكن لا يضر هذا اثبات العلم بالصانع وهو المراد بقوله
هذا الخط اذ يمكن اثبات هذا المطلوب الاستغناء عن هذه القضية وهو رجحان الممكن ووجوده بلا مرجح
موجد بط بان نقول الموجد اما لا يحتاج في وجوده الى غيره لكون وجوده من ذاته او يحتاج

هذا ظاهر عدم العلم بالمرجح لا يستلزم العدم بالمرجح لا يستلزم عدم المرجح فلا يكون مطلقاً للنتيجة لان المرجح يستلزم الا يكون مطلقاً للنتيجة لا بطريق الاستلزام وهذا الظاهر منهم بطريق البحث لا بطريق الاستلزام منه

واتحال ح

في وجوده الى غيره لعدم اقتضاء الذات وجوده ولا بد من الاول اي من موجود واجب لذاته غير
محتاج في وجوده الى غيره قطعاً للتسلسل اما بلا واسطة او بواسطة الدور فتحقق اثبات الصانع
بدون توقف على تلك القضية وهي رجحان الممكن بلا مرجح بل حيث لم يؤخذ تلك القضية في مقدمات
الدليل ولم تجعل مقدمة منه كان في التقرير الاول وهو انه لا شك في وجود ما فان كان واجباً وهو المط
وان كان ممكناً فلا بد من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح آه وبهذا التقرير
يندفع الاشكال السابق الذي اذ يمكن لهما ان نقول ان من تصور مفهوم الممكن جزم بان وجوده
من حيث انه من ذاته وعدمه بعد العدم بدون موجد محال فمن توقف لم يتصور مفهوم الممكن حق
التصور فعدم ورود المنع عليه مدفوع بانه مصادرة للبداهة فيتم البيان بدون ملاحظة تلك القضية في
البرهان والقول بان دعوى البداهة في محل النزاع مسموع ضعيف فان البداهة جلية بعد تصور
الطرفين على انه لم يرد المنع على تلك القضية بان يقال لانم بطلان الرجحان اي الوجود بلا موجد
لم لا يجوز ان يحصل الممكن بعد العدم بلا موجد فما هو جوابكم فهو جوابنا ثم هذا الكلام من المص
بناء على الفرض والتنزل السكاكي للخصم على وجه المبالغة والا فقول مشايخ المتكلمين لا يستلزم
بطلان تلك القضية ولو تركه التعرض له لكان اولى ثم على تقدير تسليم تلك القضية يقال لانم ان
رجحان الممكن بلا مرجح بط ولانم بداهتها ان سلم نفسها لم لا يجوز ان يوجد الممكن بعد العدم بدون
الموجد كما ذكرناه آنفاً ثم سلمنا بداهتها فلا يضرنا اذ الفاعل هو المرجح باختياره فلا يلزم وجود
الممكن بلا مرجح اي بدون موجد واللازم وجود الممكن بلا مرجح اي بلا داع اليه وهو ليس بمحال
ليس بلازم كما مر غير مرة وانت خبير بان هذا مفهوم من قوله ما قول والقضية التي تستقل
الى قوله محال آه اذ حاصله ان هذا المحال ليس بلازم لقول المتكلمين اذ الفاعل هو المرجح
ثم منع تلك القضية اولاً بداهتها ثانياً مما يناسب ان يخطر بالبال لانه لا يخلو عن دغدغة

تمام مستقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل
ويتسع او ينتهي الى الواجب وهو المط منه

اذ القول بان الممكن ما يستوي طرفاه فمن تصوره
كما هو حقه جزم بان وجوده من ذاته / لا يحصل
بنفسه والقول بان رجحان الممكن بلا موجد محال
متحد ان ما لا ما ان فمع ورود المنع على الاول
يصح على الثاني ايضاً فتتم الكسند لان بدون
اخذ تلك القضية بلا اشكال

يكون الوجود بالغير غير الاصل الى احد الوجوبين

وعدغدغة واشكال اذ الائمة اعتبروها في الاستدلال على وجود الخالق المتعال وما سنح بالبال ان
قولهم انه يمكن اثباته الى قوله على ما نقول تعليل الجدوى وخلاف الفتوى فلا جزم الا تركه ليتم
المقصود بدونه وهو الاولى وايضاً انما اوردوا آه وايضاً يحتمل الايراد المتكلمين
المتكلمين المثال المذكور سنداً للمنع امتناع ترجيح احد المتساويين بان يقال لانم الامتناع
المذكور كيف والهارب يسلك احد الطرفين المتساويين رفعاً لحاجته الى النجاة وهذا الترجيح
احد المتساويين فح يجب عليهم اثبات المقدمة الممنوعة اما باقامة البرهان عليها بحيث يبطل
السند المساوي او بابطال السند المساوي بحيث يلزم منه اثبات المقدمة الممنوعة وكان
الحكماء تمسكوا على السند وهو المثال المذكور حال المص فانا تمسكتم على السند فاثبات
المقدمة الممنوعة فعليكم ابطال السند بالبرهان اذ الاعتراض بالمنع على السند ليس بوجه
عند الحكماء العلماء الاعيان وهو لاحق لما نقل التوجيه على احسن وجه وجيه على
انا نقول آه يعني ان القول بكون المثال المذكور سنداً للمنع على سبيل الاحتمال والجواز اذ
الظاهر ان المثال المذكور اشارة الى دليل كما اوضحناه سابقاً وكلام المص بناء على ذلك حيث
قال وايضاً انما اوردوا آه فيفهم منه ان كلامه اولاً كون المثال دليلاً ثم شار الى كونه سنداً
للمنع ثم عدل عنه فقال سلمنا ان المثال دليل على مدعاهم بحيث يستلزم القدح على مدعى
الحكماء ودليلهم فنقول فاتم كونه دليلاً ان وجب الرجحان في المثال المذكور لوجوب في كل فعل
اختياري فلا يخلو اما ان يجب في نفس الامر من غير نظر الى اعتقاد الفاعل وجوداً وعدماً
او يجب بحسب اعتقاد الفاعل سعاً وكان مطابقاً للواقع اولاً وكلاهما باطلان اما الاول
فلان الاعتقاد الذي لا يطابق للواقع كما في الافعال الاختيارية باتفاق فلا يجب الرجحان في
شيء من الموارد فلا يجب ايضاً في المثال المذكور واما الثاني فلانا نفعل افعالاً مع عدم

وقيل قوله وايضاً انما اوردوا ما يعني انما ذكروه كلام على السند
بطريق المنع ولا حاجة في دفاعه التوجيه الى ان ايراد المثال المذكور ليس بطريق
سابقاً حتى يكون ما ذكره المص اصل الحاشية
بل الاولى ما ذكرنا في اصل الحاشية

اعتقاد الرجحان كما في الهارب فلا يجب في شيء من الافعال الاختيارية فمعونة ذكر
لا يجب في المثال المذكور ولا بد في بيان المعنى من التقرير الذي اشرنا اليه والا فلا يخلو عن
اشكال اما في الاول فلانه لا اعتقاد غير مطابق في المثال واما الثاني فلمكابرة المعاندة
ومن انكر هذا مع كونه وجدانيا مشتركا بين العقلاء فقد انكر الوجدانيات التي كذلك وفي
انكار الوجدانيات التي كذلك خروج من زمرة المكابرين والبحث والمناظرة معهم حتى منعها المحققون
فبطل قولهم اه تفريع لا خبر فانه اذا كان المراد المرجح بحسب اعتقاد الفاعل فعدم العلم
بالرجحان في المثال المذكور اعتراف بان المرجح لا يجب بحسب اعتقاده ولذا قال فان عدم علم
الفاعل اه والمراد بالغرض عدم وجوب المرجح وجواز ترجيح احد المتساويين بالاختيار
بدون مرجح داع اليه قوله فان عدم علم الفاعل تعليل للبطلان المعلل بما قبله حاصله بيان علية
العلة المعلومة من الفاء في قوله فبطل قولهم وذكر الرجحان مع ان قولهم ان غاية عدم العلم
بالمرجح لاستلزام المرجح الرجحان فعلم اي فعلم من قولنا فاقول القضية التي تستعمل اه
المحصلة هو ان وجوب الممكن اه لكنه لا يلزم هذا من قول المتكلمين اه سواء كان الموجد
موجبا اولا ومعلومية هذا من اطلاق الموجد فيما سبق فان مطلق الموجد عام للموجب
والمختار وغرضه من هذا البيان التنبيه على ان الوجوب لا يكون الا من الموجد مطلقا ولا شرط
في الموجد الايجاب والاختيار مع ان الايجاب لا يقول به المتكلمون لان المراد الايجاب
بالذات بقرينة المقابلة لانه يصير راجحا قبل الوجود ثم حصل الوجود من المختار بلا مرجح
داع اليه وهو اللازم لكلامهم ويتم به مرامهم ولا فساد في اعتبارهم ان اراد بالفعل الحاصل
اه اي الحاصل بالمصدر في الخارج وهذا هو المتعين بكونه مرادا لان ما هو موصوف بالحسن
والقبح بالمعنى المتنازع فيه هو الهيئة وهي الموصوفة بالوجوب والحرمة والندب والاباحة

هبط
وهذا هو الظاهر لملاءمة والتوبيخ بان ما رجحان هو الوجود حال
الممكن قبل الوجود ربما يكون اقرب الى جانب الواجب
لانه يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما
يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم انتهى وظاهره
كما لا يخفى ما فيه من قوله لان معنى الترجيح اثبات الرجحان
وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي نفيا
من المرجحية والمتبادر منه ان الحالة المذكورة ثابتة للممكن
قبل الوجود فيكون جانب الوجود راجحا فتدبر منه

وايضا ليس بواجب كما هو الحق ظاهرا وبقوله يجب
عند الفعل منه

كما يستفاد من اوائل المطلع
في حق قوله الفقه معرفة النفس
منه

والاباحة والكراهة في الحقيقة لكن لما كان تلك الهيئة وعدم ايقاعها موصوفا بالوجوب
ونحوه والحسن والقبح بالتبع تعرض له ايضا ثم هذا مع مقابلة معاد المقدمة الاولى ومن
هذا يظهر سر جعل ذكر المقدمة الاولى فعلى تقدير القول اه المراد ببعض الاشياء ما هو موجود
في الخارج اذ الحالة من الافراد الموجودة في الخارج تمنع وجوب تلك الحالة مستندا بانها
كونها من الافراد الموجودة في الخارج بلا وجوب هذا معاد المقدمة الاولى باعتبار ظهور بطلانه
منها كما قال على انا ابطلنا هذا التقدير اي في المقدمة الثانية ثم اعتذر عن التعرض مع ظهور بطلانه
بقوله لكن اثبات المطلوب فمن وهم انه لا دخل لهذا المنع شيئا من المقدمات فقد وهم
على انا قد ابطلنا اه تكلف على ما بينه لكن لا للمنطوق بل للمفهوم اي وانما تعرضنا هذا
الاحتمال باه على انا اثبات الحط على هذا التقدير اقرب الى الاحتياط وان ابطلناه في المقدمة
الثانية فالبناء ناظرة الى اثبات الحط فلو قال كما فرضناه لكان احسن سبكا واعذب نظما
ثم هذا التقدير لا يسلم الاشتهار ايضا والا فما قال على انا ابطلناه اه لانه في صدد الجواب عن
الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره فلو سلم الاشتهار هذا التقدير لورد المنع المذكور
فلا وجه لقوله على انا ابطلناه والاعتذار عنه ولولا الاعتذار لامكن ان يقال بمنع هذا على
زعمه وان ابطلناه لكن اثبات الحط اي اثبات مطلوبنا وهو عدم الجبر على تقدير وجود
الاشياء بلا وجوب اقرب الى الاحتياط لا على تقدير انتفاء الجبر كما هو الحال في البيان بخلاف
التقدير الاول وحمل الحط على الجبر ينادي على فساده قول المص الجبر منتف ايضا اذ معنى ايضا
كما ان الجبر منتف على تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب فتدبر وعلى تقدير انتفاء
اه التقدير بها بمعنى التحقق ذكره للتأكيد لقوله فعلى تقدير القول بوجود اه فان معناه
بحسب الغرض ما معنى بها فعلى تحقق انتفاء وجود الاشياء بلا وجوب كما علم في المقدمة

الثانية صريحاً وبينا الجر فتنتفي ايضاً اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول اي بالذات
وان تغايرا بالاعتبار وهذا اشارة الى انه على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه يكون
المرجح من الفاعل بالاختيار قولكم ينتقل الكلام الى الاختيار فيلزم التسلسل فهو مدفوع بوجوه
الاول انه بالقول بان اختيار الاختيار عين الاختيار بالذات فلا تسلسل وانت تعلم
ان هذا ينافي ما ذكره في المقدمة الاولى من ان المعنى النسبي ليس بموجود والا يلزم التسلسل لانه
يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون موجوداً في الخارج ويكون التغاير عين الاول وقد بينهما على
ذلك بما ذكر فلعل لهذا عدل عنه فقال واما انه يلزم آه واما بانه اي حين الفعل بايقاع
الوجود بلا وجوب توقف الموجود على ما ليس آه لما عرفت في المقدمة الثالثة من انه لو لا ذلك
الامر يلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب وانما قال حين لانه لولا الايقاع المذكور لم يتوقف
على ذلك الموجود وانه لا يلزم قدم الحادث او انتفاء الواجب حين عدم وجوب الموجود
فالحالة المذكورة آه تفريع لقوله واما بانه يلزم لانه عام لها ولغيرها فلا يظن انه من باب
باب تفريع الشيء على نفسه كالايقاع مثلاً المراد به المعنى النسبي الغير الموجود في الخارج
ولا معدوماً وقد عرفت ما فيه فتذكر ثم هذا اي الايقاع اما الا يجب اي الا يجب صدوره
عن الفاعل بطريق التسلسل في الايقاعات وهذا باطل اما اولاً فلان التسلسل محال واما
ثانياً فلان وجوبه يستلزم المحال من قدم الحادث او انتفاء الواجب وهذا هو المراد بالاستحالة
التسلسل في الايقاعات ثم وهذا مع استحالته انما تعرضه للاستيفاء في الاحتمالات حتى
لا يبقى مساغ للمناقشة واما ان لا يجب بل يجوز ثبوتها مع العلة تارة وعدم
ثبوتها اخرى ولا محذور للتأثر والظاهر ان التسلسل لازم له ايضاً اذ الايقاع لكونه ممكناً يحتاج
الى مؤثر وايقاع وهكذا الى غير النهاية ولا فرق في ذلك بين ان يكون الايقاع واجباً بالعلة

ماذا كان ابرج اختيار الفاعل يكون وجوده
ممكن بالاختيار واجباً لكن هذا الوجوب
محقق للاختيار لا مانع له فلا يكون ذلك
الفعل اضطرارياً اذ الاضطراري ما لا يكون
له فعل اختياري

هذا القول ينقض بخصوص الصناع والجواب
منع

المراد بالاختيار تعلق القدرة والارادة
لا نفس الارادة

وحاصل الجواب ان وجوب وجود تلك الحالة لا يستلزم
الاضطرار اما في الاول فلان الوجوب ناشئ من الاختيار
فهو محقق للاختيار فتكليف الاضطرار ففي هذا
الجواب لم يلاحظ كون الايقاع من جملة الموقوف
عليه وان كان منها واما في الثاني فلان وجوب
وجود تلك الحالة انما هو من ايقاع تلك الحالة والايقاع
ليس بواجب ولما كان فعله اختيارياً لا يكون
تأكد بالاضطرار وان كان تلك الحالة واجبة لكن
الايقاع اذ الاضطرار عدم اختيار العبد في فعله
ولم يلاحظ فيه كون المرجح اختيارياً وان
تحقق ذلك المرجح ايضاً

واما ثانياً فلان الايقاع يلزم كون الفعل كالحالة المذكورة
اضطرارياً فذكر هذا للابطال وعدم تقريره
لامر آبطاله

لانه ليس له في الخارج حتى يلزم الايجاد بلا وجود
والوجود بلا ايجاد

ماذا كان ذلك الامر من جملة الموقوف عليه كان الفعل بعد الحاصل بالمصدر واجباً وجوده حين تحقق ذلك الامر اعني الايقاع
ولا يجب بنفس الايقاع فلا يكون ذلك الحاصل بالمصدر مضطراً اذ الفاعل مختار في ايقاعه والوجوب الذي هو حاصل بعد
الايقاع لا يقتضي الاضطرار فقوله تمنع وجوب تلك الحالة مراده تمنع وجوبه عند وجود المرجح التام من الاول والموجودة
فانه متوقف على امر وهو الايقاع وهو لا موجود كما انه لا معدوم وبعد الايقاع نسلم وجوبه اذ الكلام امتناع وجود الممكن بلا وجوب
لكن لا يلزم الاضطرار وبهذا يندفع الاشكال بان الكلام في امتناع وجود الاشياء بلا وجوب فكيف يمنع الوجوب

بالعلة اولا يكون واجباً وقدم الكلام في آخر المقدمة الثالثة لكن الفاعل يرجح احد المتساويين
من الوجود والعدم على الآخر باختياره وارادته كما هو المستفاد من المقدمة الرابعة فيكون
هذا القول اشارة الى منع قول الاشعري بحيث يجيء اي لانم وجوب الفعل عند تحقق علته
التامة وانما يلزم الوجوب عنده لعله يكون الايقاع الذي من جملة الموقوف عليه من الامور الاختيارية
والا معدومة وهذا الاحتمال الاخير هو مختار المص كما اشار اليه في المقدمة الثالثة وانت
خبير بان هذا ليس عين ما سبق في الايقاع المقدمة الثالثة فان هذا عام وما هنا مختص بايقاع الحركة
وان فهم العموم بدلالة نص العبارة فلا تكرار في الحقيقة وان اراد بالفعل الايقاع اي المعنى
النسبي الغير الموجود في الخارج فبعين ما علمت في الايقاع اي فنجيب بعين ما ذكر في الايقاع من الاحتمالات
الثلثة والصواب هو الثالث على ما اختاره وقد عرفت ان الفاعل الايقاع بالكسر والفتح
والوجوب ونحوه باعتبار متعلقه وبواسطته فلا جرم ان المراد هو الاول ولذا قدمه واوضحه وعلى
كل تقدير يكون هذا السند لمنع قول الاشعري بحيث يجيء فعلم ما ذكره هنا وجه كون المقدمات
اربعاً وسر الاولوية والثانوية والثالثية والرابعية فيها هذا الذي ذكرناه من قوله واذا
عرفت هذه المقدمات ابطال دليل الجبر اي الجبر الذي هو ادعاه الاشعري للجبر الذي اتخذه الجبرية
من الفرق الضالة مسلكاً ولا الاعم منه لانه ليس في صدد ابطال دليل ارباب الجبر المحض فلا ريب
في ان المراد في صدد البحث الجبر المتوسط كما فصلناه هناك وانما قال ابطال مع ان ما ذكره منع
بمعنى المطالبة حيث قال تمنع وجوب تلك الحالة اشعاراً لمناقشة المنع المذكور بحيث يجيء من
المص جوازاً لمعنى هو رد دليل الجبر بالمنع والسند القوي والقول بان مراده بالمنع في قوله ونمنع
احد المنع بالمعنى الاعم فيكون منتظماً للابطال ضعيف وان امكن بالتحمل السخيف فالآن
جيء الآن معناه هنا القرب مجازاً فيصح مع الماضي والمستقبل كذا نقل عن شرح التسهيل وخلاصة

ما ذكره اراد بالوجوب بمعنى الاضطراري لا بالمعنى
الشرعي واذا اتضح بالمعنى والقبح والوجوب
ما ذكرناه ما هو المراد بالفعل هنا

وكذا من هذا منع القول كما فعله بالوجه الذي فصلناه ولكن
ان نقول انه منع لقوله فيكون اضطرارياً بل الاول
المنع اولى

هذا الاضطرار محمد تقرير فالآن جيء والآن
في الجبر والآن لانم خاذة الجبر

بجعل ذلك معاً وقد ذكر في السند والدليل

كمعارضة الدليل ونقضه منه

ان المراد بالماضي ما يقرب الحال لا البعيد منه فكلمة الآن يقرب الماضي الحال كما ان قد يقرب الماضي الحال
بالمعنى المذكور الى اثبات ما هو الحق لان ابطال الدليل ورده بالمنع كما هنا او غيره
لا يستلزم بطلان المدعى واذا اثبت ما هو الحق بطل مدعى الخصم ولم يكن مع انه يمنع الدليل وتزييفه
التعليل لان دليلهم اعتقده بعضهم يقينيا والبعض الذي لم يعتقده يقينيا لم يورد بحثا معتدا به
كما صرح به في اوائل الدرس فوجب ان ينبه على مواقع الغلط وعن هذا بين اولا الخلل في دليلهم ثم ابطل
مدعاهم باثبات خلافه اي الذي هو الحق تهدما بالمرة مرامهم وهو التوسط بين الجبر والقدر
يريد عليه انه بجرد ابطال دليل الجبر ومدعاهم لا يثبت الحق بدون ابطال دليل القدر ومدعاهم الا ان
ان يقال ان مطلوبهم اثبات الحسن والقبح العقليين وفي هذا يكفي ابطال دليل الجبر وفيه ما فيه اي
حاصل فعل العبد بجميع خلق الدقع وفعل العبد اي بجميع قدرة الدقع وقدرة العبد لا تاثير لها
وانما هو امر محض متعلق قدرة الدقع بالفعل مقدور الدقع خلقا ومقدور العبد كسبا ولا اشارة
الى ذكر قال المص بجميع خلق الدقع وفعل العبد اي كسبه ليشمل قدرتين حاذ ليشمل ظاهر
المذهب الاستاذ وهو ان المؤثر مجموع القدرتين على ان مؤثر في اصل الفعل ومذهب الشافعي ابي بكر
الباقلاني وهو ان المؤثر مجموع القدرتين على ان تاثير قدرة العبد في وصفه بان يجعل موصوفا
بمثل كونه طاعة او معصية من كلامه اشارة الى رد هذين المذهبين كما فيه اشارة الى رد مذهب
الجبرية وهو ان المؤثر في فعل العبد هو قدرة الدقع فقط بلا قدرة من العبد والى رد مذهب المعتزلة
حيث ان المؤثر قدرة العبد فقط بلا ايجاب اضطرار والى رد مذهب الحكماء وهو ان المؤثر قدرة
العبد فقط بالايجاب امتناع التخلف وهذا ايضا مروي عن امام الحرمين فنقول تفصيل
لقدر جنسا وصيغة المضارع لان التفصيل بعد الاجمال اذ فهم جنسا راجعا بقرينة تقديمه بالى
التفرقة بين الافعال اه وهذا البيان يقتضي ان المذهب الذي يكون المص بصدد

والجواب ان قد تقع مع ذكر شيء هو اه اشارة الى رد مذهب الحكماء

وهو ما هو مرادنا من الحسن والقبح العقليين لا يثبت بلا ابطال مذهب القدرية

والمراد بفعل العبد اختياره كما صرح به الامام هذا البحث

كون جنسا بمعنى راجعا ليصح به المص

ثم صدد

هو بصدد ابطاله مذهب الجبرية من الفرق الضالة قوله هذا الذي ذكره وهو ابطال دليل
الجبر صريح في انه ابطال مذهب الاشعري الا ان يقال الاحال مذهب الاشعري نفي الاختيار
رأسا [illegible] ما لا وان استمر جبرا متوسطا فيساق غرضه ما قيل في ابطال
مذهب الجبر المحض ولينظر التفرقة السيالكوتي بجانب السؤال مقدر بجرد كونها اي الافعال الاختيارية
موافقة وكون الاضطرارية ليست موافقة لنا ولم يذكر هذا الشق لما سيبقى من الاضطرارية التي
نشتاق اه في منقسمة الى القسمين ولا يتم عند البيان على طلاقه لكن لا بد من ملاحظة ذكر
او السائل ادعى التفرقة على هذا الوجه فلا بد اعتباره في الجواب لان الارادة ان كانت صفة
اه لا عديل له في الظاهر لكن لا يكون الارادة الا بجرد مشوق عديل له في المعنى كانه قال لان الارادة
ان كانت صفة كان الامر كذا وان كانت بجرد مشوق يكون الحال كذا فقد اشتبه بها اه يتبادر منه
ان المراد بالارادة هنا هو المبدأ لا التعلق لكن قوله بها يرجح الفاعل يؤيد كون المراد بها التعلق
فح يكون المراد صفة اضافة لا حقيقة ذات اضافة اذ الترجيح انما هو بالتعلق ومن قال
والمراد بالارادة هنا هو المبدأ يحمل قوله بها يرجح الفاعل على معنى انها صفة من شانها ان يرجح
الفاعل بها اه لكن لا داع له حاصل الدليل ان الارادة اما عبارة عن صفة بها يرجح الفاعل
اه او عبارة عن مجرد الشوق لكن الثاني بطل لاستلزامه ان لا يقع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية التي نشتاق اليها بل يلزم كون الثاني اختيارية وارادية كالاول لكن عدم الفرق
مخالف للوجدان الذي هو اقوى البرهان فثبت ان الارادة صفة بها يرجح الفاعل احد
المتساويين على الاخر واذا ثبت ذلك يلزم كون الترجيح والتخصيص صادرين عنها فثبت
ان التفرقة الضرورية المذكورة انما هو بسبب ان الاختيارية حاصلة بفعل مع خلق الدقع
دون الاضطرارية فانها لا دخل لكسب العبد فيها بل بمحض خلق الدقع فمن جعل الافعال الاختيارية

لان ارادتنا استوفينا كما يدل عليه قوله الا ان يجيب ان الاصح فرق بين ان اختيارية والاضطرارية التي بعد فرقه وان لم يكونا مساويين لا بجرد شوقنا ما لا اصلا ان يقال ليس التفرقة بجرد كونها اختيارية موافقة للشوق ولهذا الاضطرارية غير موافقة لنا بل مع الترجيح لا به فقط ما لنفي متوجه الى القيد منه

قوله الارادة ان كانت صفة الترجيح فلا بد من اعتبار الحال له وجه لكن التبادر والترجيح بالفعل منه

كون ذلك بعض تشتاق الى يكون عليه من انها اضطرارية منه

من عند نفسنا ولم يذكر الترجيح لما مر ان ذكره اولى منه

لا بجرد كونها موافقة لارادتنا كما ذكره الخصم منه

كالاضطرارية فقد انكر اصل البديهيات وتمسك بانواع الترجيحات وهذا البيان مراده وان كانت
ظاهرة عنه عبارته وتخصيص الاشياء آه لعل اسقاط اصل اذ تخصيص الاشياء بما هو
عليه من الخصوصيات انما هو بالترجيح والارادة والا لزم ان يكون اضطرارية ولهذا اكتفى في
تفسير الارادة في عامة الكتب بالترجيح المذكور وما ذكره في بعضها من التخصيص تخصيص احد المقدورين
وهو معنى الترجيح لا تخصيص الاشياء بما هو عليه من الخصوصيات وان لم يكونا صادرين منا
بسبب ان الارادة ليست صفة بها يرجح الفاعل آه بل هي مجرد شوق والمناسب لهذا الكلام
ان يقال وان كانت الارادة عبارة عن مجرد شوق بدون الترجيح المذكور فلا يكونان
صادرين منا لكن الظاهر بالحمل للاستلزام لعدم الفرق بين الاضطرارية والاختيارية وكذا التقدم
بط ايضا كما اشرنا اليه في تقرير حاصل الدليل وتوضيح الدليل التعليل لكنا نفرق بينهما بالضرورة
حيث كنا قادرين على ترك الاول دون الثاني وهذا مشترك بين الاسافل والاعالي وهذا
اشارة الى بطلان الثاني وبهذا البيان الدال انه اندفع اشكال بعض الاجلاء من قوله وذكره
شكال الاشارة الارادة هذا اشارة لذا لا يرضى به الاشعري ولا المعتزلة على ان ذكر المعتزلة
للوجه له هنا كما لا يخفى وايضا نفرق آه عطف على قوله نفرق بينهما ودليل آخر على عدم كون
الارادة مجرد شوق توضيحه انه لو كان الارادة مجرد شوق لما وقع الفرق بين ما نقدر على تركه
وبين ما لا نقدر على تركه من الاختياريات اذ مجرد الشوق متحقق فيه كلتا الصورتين كما يعرف
بالوجدان السابق واما اذا كان الارادة الصفة المذكورة فيقع الفرق بين التركين بوجود
الترجيح في الاول دون الثاني فيكون الارادة مجرد شوق بط فثبت ان الصفة المذكورة هي
الارادة لكن يرد عليه ان عدم ما لا نقدر على تركه من الاختياريات محل نظر لفهم الاختيار
الفعل والترك والقول بانه في اول الامر اختياري ليس بقوي لانه لا يستلزم كون ما لا نقدر

هيئة

والشوق ليس صادرا ولا يشتق افعالنا

اشارة الى ان الوجدان مشترك بين الاخوان ومتى
بحجة وبرهان فمن خالفه بعد الحكايرين دير

لا نقدر على تركه من الاختياريات كالايمان فان ما هو بديهي وهو انطوى الايات البينات اختياري
مع ان الايمان اضطراري فالعود الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه ليس باختياري على الرأي
السديد وكذا الكلام في قوله وكذا نفرق الترك آه والاعتذار الذي ارتكبه المحقق الشارح ليس بتام لان
اكثر ما يعد من الاضطراريات من قبيل ما ذكر من انفهام ما يمنع الترك والفعل الا الاختياري ويلزم
ان يكون حركة السقوط اختيارية كميل الانسان الى المركز وقد صرح الشارح الخبير فيما مر الاضطرارية
بين ما نقدر على الفعل كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى السماء
العالم وسلب القدرة دليل على كونه اضطراريا وايضا نفعل بداعية كالمشي الى المحبوب فان الكراهة
بعدم الرضا لا الاختيار كما صرح به العقر بالاختيار فلو كان الارادة مجرد شوق لكان الاكراه
وفعل والمكره من الاضطراري ولم يقل به احد من العلماء الاعيان فالارادة صفة شأنها الترجيح
مع الشوق في بعض الاختياري دون البعض الآخر منه فالمعتزلة في ذلك تؤدي الى عدم الفائدة
بفعل المكره ولم يذهب اليه احد قطعا لعدم رضاه الاشعري والمعتزلة يكون شأن الارادة ذلك
يفهم في بعض المراد لانه تؤدي الى الفساد فلو اكتفى بهذا القول ولم يتعرض لقوله وايضا نفرق
في الاختياريات الى ما لكن وبالمرام اوفى والتعرض بداعية لمزيد توضيح قوله قد نفعل
بلا داعية به اشارة الى انهما السيان في كونهما باختيار العبد ووجود المرجح في الاول وانتفاؤه
في الثاني لا يضر لما عرفت من ان الارادة لو لم تكن صفة شأنها الترجيح وان العبد لو لم يكن
له اختياري يجب ان لا نفعل شيئا بلا داعية والبديهة شاهدة على خلافه فعلم ان العلم الوجداني
آه تفريع على ما سبق من قوله التفرقة ضرورية آه والمراد الوجدان الذي هو مشترك بين
العاقلين وفي تفريع العلم على ما سبق وجعل المعلوم علما مبالغة في تفريع المعلوم عليه والاشعار
بعلم العلم بانا نفعل ابلغ من الارادة بان نعلم انا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب وفي عطف

حيث قال بما يخ تفرقة بين الافعال الاضطرارية
كالسقوط والصعود والاختيارية كالمشي الى الاخيار
بالعقد والسيد كالسقوط من المكان العالي

بخلاف المشي الى المكروه وكالمكره فان فعله اختياري
مع انتفاء باعث عليه

ويلزم عدم تعلق الارادة بما يفعل بالاكراه
مع ان بعضه يتعلق به الارادة كما صرح به
في المقصد

وهو مال داعية وباعث على فعله وشوق وليس
له داعية الى فعله ليس له شوق والمراد بقوله
وفي البعض الآخر

الى الفعل بداعية والفعل بلا داعية

قوله ولا وجوب على اضطرار تنبيه على انهما بمعنى واحد ما والقول بان المراد بالاضطرار ما لم يتمكن
من قوله راساً والوجوب يكون بمرجح وان تمكن من تركه ابتداء وليس لجالسب بها وان صح
اعتبار صفة الجملة وهذا الترجيح هو الاختيار والاختيار هو الارادة وقد مر ان الارادة صفة بها
يرجح آه فهما متلازمان مسلمة والمعنى وهذا الترجيح هو ابتداء والاختيار والارادة او هذا اشارة
الى ان الارادة والاختيار نفس الترجيح مما سبق اشارة الى ان الارادة ابتداء الترجيح ففي الموضعين
تنبيه على المسلكين كما اشار اليه البيضاوي لكن قال صاحب المواقف قال الارادة بالاتفاق صفة
مخصوصة لاحد المقدورين بالوقوع ثم الارادة والاختيار بمعنى واحد ونقل عن الراغب قال
الاختيار اخص من الارادة فما فيه ارادة مع تفضيل احد الشيئين على الآخر لكن الاستعمال شايع
في عدم الفرق ومع ذلك آه هذا شروع في بيان ان قدرة العبد ليست بمؤثرة في وجود افعال
الاختيارية او قدرة في افعال الاختيارية ولما كان ذلك اصلاً متبوعاً قال ثم مع ذلك نسخ آه
كالحركة القوية آه حاصله استدل على كون العبد غير خالق لافعاله بوجوه الاول
انه لو كان خالقاً لافعاله كان ذلك القدرة لم يعد بعضه خوارق العادة كالحركات القوية من
القوى الضعيفة كقطع مسافة لكن التالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلانه معلوم بالبديهة
ان القوى الضعيفة لا تؤثر في الاثر القوي وآما بطلان التالي فلانه تواتر عن الانبياء عليهم السلام
خوارق العادات وانواع المعجزات وكذا عن الاولياء نقل اصناف الكرامات ولا قائل
بالفصل فاذا لم يكن العبد خالقاً لافعاله الخوارق لم يكن خالقاً لجميع افعاله وهو المطلوب
لكن يرد عليه ان الكلام فيما سوى الخوارق ما يقدر عليه الخلايق وايضاً لو تم هذا لدل على
عدم قدرته راساً اذ لا قدرة على الخوارق فتامل وكذا في عدم صدورها آه اشارة
الى دليل آخر تقريره لو كان العبد خالقاً لافعاله لما تخلف في شان الكفار حيث لم يقدروا

في بيان ولا قائل بالفصل كما قيل بعدم
الخلق فما هو جوابكم فهو جوابنا

لم يقدروا على ايذاء الانبياء ومن تبعهم من الاتقياء مع قصدهم وتعاون الدواعي والارادة والآلات
لكنهم لم يقدروا على ايذاء مع قدرتهم فذلك الزمان على امور اشق من ذلك فلا يكون العبد خالقاً
لافعاله وترد عليه ان عدم خلقهم لعدم قدرتهم لعدم يدعي الخلق حين قدرة العبد متحققة
باقتدار الله ولما عرضنا التنع قدرتهم على ذلك الايذاء والاضرار لا يقوم ذلك حجة عليهم والآ عترافي
بانه لم لا يجوز ان يكون خالقاً لفعله طبعاً وان لم يكن خالقاً بقدرته كما لزم مما ذكر مما لا ينبغي ان يخطر
بالبال اذ لا معنى لخلق الافعال الاختيارية طبعاً بدون قدرة وارادة فعلم ان المؤثر آه
والمراد المؤثر التام كما سيصرح به في قوله اي الحالة المذكورة مع الحاصل بالمصدر وترديده بين
الحاصل بالمصدر وبين المعنى المنتج قول الاشعري تدسيع الدائرة اذ لو كان لم يخالف ارادته
وقد عرفت ان القدرة ح منتفية حيث قال فلم يقدروا على ذلك فلا يلزم عن عدم خلقه حال
انتفاء القدرة عدم خلقه وقت القدرة فالملازمة في قوله اذ لو كان لم يخالف ارادته ممنوعة
ولو كان مؤثراً طبعاً اي بدون قدرة وارادة قد عرفت ان الكلام في الافعال الاختيارية فلا
يتصور فيها كون العبد مؤثراً فيما جرى عليه العادة طبعاً بلا قدرة اختيار وايضاً لا يكون
آه ولبيان ثالث على المدعى توضيحه ان العبد لو كان خالقاً لافعاله لكان عالماً بتفاصيلها اذ الخلق
اعادة الوجوب فلا يكفي العلم الاجمالي بل لا بد من العلم بتفاصيلها وآما الكسب فلعدم اعادة الوجود
فيكفي العلم الاجمالي لكن التالي باطل اشار بقوله ولا شعور لنا بشيء من ذلك اي لا شعور لنا بذلك
تفصيلاً وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو سئل لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد الالتفات قطعي
الحصول وكذا الكلام في فعله وكذا لا شعور لنا والآول في المعنى ضعيفاً لا علم لنا بدل لا شعور لنا
وانما تم ضعيف ان الاول يفيد المطلوب تكثيراً لا اعادة وتكميلاً لا اعادة ولان الاول فعل
الجوارح والاركان والثاني فعل اللسان لكن الاول ان يقال بكيفية اخراج الحروف

سلم على بعض الناظرين تبعاً للمص ته

بتقييد ما قلنا فيما سبق من ان الحاصل بالمصدر ح

كذا اعادة الخاص الجملة فيه مع اعتراض بعض الناظرين
والدليل جار بعينه في الكسب مع تخلف المدعى والفرق
بان لا بد من الشعور بالخلق دون الكسب تحكم وجواز قائله
ظاهر حاضر ياه قدرياه ته

عن خارجها مانه فعل العبد لا الخروج والتقدير خلاف الاصل وهذا الدليل هو اقوى التعليل اذ
هو سالم عن المناقشة واما الاولان فلا يخلصان عن المناقشة كما اشرنا اليها في افناء الجاشية
ولهذا لا تعرض لها في اكثر الكتب المعتبرة ومن اقوى النصوص النقلية الدالة على الاصل المذكورة
قوله تع والله خلقكم وما تعملون اى عملكم ومعمولكم على ما هو مصدرية او موصولة كقوله خالق كل شيء
الآية ولا يعرف وجه عدم تعرض الادلة النقلية اثر بيان الادلة العقلية والكتب الكلامية مشحونة
بهذه الطريقة الرشيقة اما قصدنا الحركة الاختيارية وانما قيدها بالاختيارية احترازا عن
الاضطرارية التي تشتمل اليها الحركة بنفسها على نسق فيشتبه ان يكون عليها فيسقط القول بان الاولى
تركه فيه الاضطرارية الاختيارية من غير الاضطرار الى القصد فيه رد على الاشعري حيث يقول
العبد مختار في فعله ومضطر في اختياره لانه يخلق الداعي لكن هذا بناء على ان القصد الذي يعبر
سابقا لان يخلق الداعي صفة متعلقة بالفعل عين القصد الذي هو عبارة عن صرف العبد باختياره
فان مراد الاشعري بالاختيار الذي في قوله مضطر وفي اختياره هو القصد الذي عبارة عن صرف
القدرة والقصد الذي يحدث عنده القدرة فلا بد ان يكون القصدان متحدين ذاتا فالقصد
المتعلق بالفعل كالحركة الاختيارية باعتبار ذاته متقدم على القصد باعتبار وصفه وهو الذي عبارة
عن صرف القدرة فلا اشكال بان صرف القدرة متأخرة عن القدرة المتأخرة عن القصد
يخلق الداعي ترتب هذا الجزاء على الشرط المذكور بملاحظة تقدير وهو اى ارادة الداعي تلك الحركة
بعد قوله قصدا جازما آه والقرينة كون خلق الداعي مسبوقا بالارادة فلا يرد عليه ربما قصدها
فلا تحصل الحركة فمن يدعي انه كلما اراد العبد فعلا وقصده خلق الداعي عقيبه والمعنى يخلق الداعي عقيب
القصد المذكور قدرة للعبد على تلك الحركة اذا شاء ذلك واذا صرف العبد تلك القدرة يخلق الداعي
عقيبه الحالة المذكورة كما يدل عليه سياق قوله لكنه لظاهر مراده تسامح في تقريره فان

فان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره باعتبار وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار ذاته متقدم على القتل وذلك عند تحقق الموت كما قيل فالقصد الذي يحدث عند القدرة باعتبار ذاته متقدم على القدرة وما هو صرف القدرة باعتبار وصفه وهو كونه صرف القدرة وما هو صرفها اذا كان المتقدم والمتأخر بحسب الذات وهذا السر والا فالتقدم والتأخر بحسب الزمان فلا يرد ان هذا ينفع اشكال انه يلزم القدرة قبل القصد على اتحاد القصدين وفيه نوع كد فتدبر منه

والا لم نقصد اى تلك الحركة او مطلق الفعل لم يخلق فان الخلق يترتب على كل العبد فيما هو
مقدوره والعبد صرح به صاحب الارشاد في باب عتق البعض ثم القصد مخلوق الداعي ابتداء ومقصود
بل بمعنى انه تع يخلق قدرة ذاته آه وسبب خلق هذه القدرة قصد العبد الفعل لكن لا يكون سببا مستقلا
بل اذا تعلق بها المشيئة تع كما نبهنا عليه آنفا والا فلا يخلق القدرة فلا يحصل الحركة يعرفها
العبد آه يعني القدرة الحادثة المخلوقة عند قصد الحركة ملاصقة للطرفين وان كان قصدها
احد الطرفين سببا لخلقها وان تصلح للطرفين لزم الجبر على احدهما ثم عرفها اى العبد بانها بمعنى
جعلها متعلقة بواحد معين وهو اى هذا الصرف هو القصد والاختيار وهذا القصد الذي هو عبارة
عن تعلق القدرة غير القصد الذي يحدث بسبب القدرة وصفا متحدان ذاتا كما اختاره بعض
الفضلاء او غيره ذاتا كما جنح اليه بعض العلماء وعلى كلا التقديرين يلزم كون القدرة قبل الفعل ان
القدرة على الفعل في حالة التركيب قبل الفعل لا محالة وهذا خلاف المذهب فالقصد اى
بمعنى صرف القدرة الى واحد معين وقد قال اولا ثم القصد مخلوق الداعي ولا ريب في ان المراد بالقصد
هنا قصد الحركة فتفريع قوله فالقصد على ما قيل يؤيد كون القصدين متحدين ذاتا مخلوق الداعي بمعنى
استناده الى وجوده وذاته آه كالقصد المذكور كما صرح به آنفا حيث قال بمعنى يخلق الداعي قدرة آه
قوله لا على سبيل الوجوب لانه لو كان الاستناد الى وجوده على سبيل الوجوب لزم اما قدم الحادث
او انتفاء الواجب فهي اى تلك الموجودات مخلوقة الداعي صادرة عنه تع على سبيل الوجوب
فاذا كان القصد المذكور مستندا الى مخلوق الداعي كان ذلك مخلوقا له تع مجازا في الاسناد لكن اسناد
القصد الاول الى موجودات غير ظاهر فانه قبل القدرة بخلاف الثاني فانه بعد القدرة لكونه عبارة
عن صرفها على ما مر غير مرة الا ان يقال ان اسناد القصد الاول الى القدرة لكونه سببا لخلقها
او اسناد الثاني لكونه عبارة عن صرفها لكن لا يلائم لان الداعي خلق هذا الصرف آه فانه مرجح

لكن لا يخفى ان خلق الداعي

وهو اى نفس الحركة

وهو على الصلاح الدين

بمعنى انه مستند الى وجود العبد الا انه مستند الى القدرة بالاسناد والصرف اليها

واتحاد القصدين بناء على تدقيق اختياره الفاضل الخيالي وبينا سابقاً ان هذا بناء على تحقيق القصدين والقدرة في زمان واحد والمقدم القصد الاول والقدرة وتقدمها على القصد الثاني ذاتي والوجدان الصادق يأبى عنه فلا جرم انهما متغايران ذاتاً

كما اختاره صدر الشارعين

في ان المراد بالقصد الصرف التنفيذي التام او عادة اتحاد القصد في الموضعين لان هذا ينافي القدرة اذ حرفها ان كان مخلوق الله تع فيكون العبد مجبوراً في ذكر الصرف فلا فائدة في القدرة الحادثة حين قصد العبد الحركة مثلاً فحصل الحالة آه اي فعلم حصول الحالة المذكورة اذ المتفرع على ما قبله العلم بالحصول لا نفس الحصول واختيار العبد وهذا هو الذي اراده بقوله وفعل العبد والمراد به تعلق القدرة لا الارادة بمعنى الصفة توقف على مرجح اختيار الشق الثاني ومنع لقوله اضطرارياً والعلم بمنع الوجوب مع منعه في شرحه لان الوجوب متحقق بالايجاب الذي ليس بواجب وهذا لا يؤدي الوجوب الى الاضطرار والوجوب الذي منعه الوجوب الحاصل من المؤثر التام الذي عبارة من جملة ما يتوقف عليه الحادث من الموجودات المحضة فانه يؤدي الى الاضطراري فهو في الحقيقة منع الاضطرار والمفهوم من مجموع كلامه انه يمكن المنع المردد فيمنع الوجوب تارة ويمنع الاضطرار اخرى بعد تسليم الوجوب بالوجه الاخرى كما اشرنا اليه بالبيان الاول فتدبر لان الاختيار له تاثيراً في فعله فالوجوب الحاصل بالاختيار محقق لا محالة فلا جرم ان الاضطرار والجبر عدم اختيار العبد في فعله واذا تحقق الاختيار ينتفي الاضطرار وان وجب الفعل بالاختيار بل هو اي الاختيار جزء المؤثر واطلاق جزء المؤثر على الاختيار المسمى بالكسب بناء على ان الاثر غير مغاير لما يعم الكسب فلا يقال ان هذا مذهب الاستاذ ومذهب الاشعري والمعتمد والماتريدي ان قدرة العبد مدار محض لا تاثير له فانه لا تاثير له اصلاً عند اصحابنا واما تاثيره كالمعتزلة على قوله فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تع واختيار العبد حيث قابل الاختيار بالخلق وايضاً ما ذكره في الفرق بين الخلق والكسب يدل على ما ذكرناه وما في المؤثر بما يعم الكسب والخلق يعم المؤثر اليها حقيقة برهان آخر لاثبات النفي المتكلم وهو انه قد ثبت اي ثبت في المقدمة الثالثة بدليل سابق انه لا يوجد شيء اي ممكن الا وان يجب وجوده بالغير فيه اشارة الى انه باق على الحالة

على الحالة الذاتية بالنظر الى ذاته وانما الوجوب بالنظر الى علته وهو المراد بالغير وهذا الوجوب مقارن للوجود زماناً متقدم عليه ذاتاً وكذا العدم اللاحق فان الممكن لا يعدم الا وان يجب عدمه بالنظر الى علته وهي عدم علة الوجود فان كان العبد الفاء لتفصيل ما فهم اجمالاً وهو ان فعل العبد بمعنى الحاصل بالمصدر شيء من الاشياء وكل شيء لا يوجد الا وان يجب وجوده بالغير فعل العبد لا يوجد الا وان يجب وجوده وملاحظة كبرى ويضم اليها صغرى لسهولة الحصول فينتج المذكور فقوله فان كان العبد آه تفصيل لكيفية وجوب النتيجة المذكورة اولاً ثم تعيين ما هو الصواب ثانياً اي فان كان العبد موجداً لوجوده اي الفعل بلا واسطة امر مطلقاً سواء كان امراً وجودياً او عدمياً اي ان فرض هكذا فهو ليس بصحيح لانه لا صنع للعبد في مثل الفعل ولا تاثير فيه لعدم الاحتياج قوله كما لا صنع له في وجوده آه مبالغة في نفي الصنع في الفعل ح فان العبوح اذا كان موجباً لفعله على سبيل الفرض فلا يتصور الصنع اصلاً كالنار فانه موجب للاحراق لا صنع لها فيه فكذا هنا والا كان اي ان كان فعل العبد وجوده بواسطة وجوده امر اي بواسطة امر وجودي فهو امر ايضاً بطلان لان ذكر الامر يجب بالوجودات المستندة الى الواجب كما مر توضيحه في اول المقدمة الثالثة واذا وجب ذكر الامر يجب فعل العبد ووجوده فاذا اوجب وجود الفعل يخرج من صنع العبد وهو خلاف الوجدان ومخالف للبرهان وايضاً يلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب ولم يتعرض لذلك لما تقدم لبيانه او المقصود بيان عدم صنع العبد فيه اذ لا صنع للعبد فيه لكونه قديماً لا يمكن الابزوال العلة التامة اذ علية التامة ما دامت باقية ببقاء جميع اجزائه يمتنع العدم لوجوب وجوده فلا يمكن الابزوال جزء منه او اكثر منه وكذا العلة التامة الزائلة اما لا كذا الا ان قلنا ان علة الوجود بعينها علة البقاء غير علة الوجود فزوال العدم هو الوجود اي باعتبار ما صدق ان كان العدم غير الوجود مفهوماً فلا حاجة الى القول بان فيه مسامحة والمعنى فزوال

العدم مستلزم للوجود كما قيل وقد مر امتناعه لاستلزامه خلاف المفروض كما مر تفصيله بالمقدمة
الثالثة قيل وقد مر امتناعه آنفاً في الشق الثاني وقد ثبت ان للعبد صنعاً ما وهذا اشارة
الى دليل بطلان الاحتمالات الثلثة فحاصل الدليل انه ان كان العبد موجباً لفعله ووجوده
بلا واسطة امر وان كان بتوسط وجود امر او عدم امر فلا صنع فيه للعبد لكن التالي باطل لما ثبت
بالوجدان ان للعبد صنعاً ما لكنه طاب الله ثراه فصل كل التفصيل وذكر كل احتمال على حدة
تنبيهاً على ان انتفاء صنع العبد في كل احتمال منشأه مغاير للآخر وان الحد كل في اصل انتفاء
الصنع فلا يكون اي وجود الفعل الا في امر لا موجود لفظة ما كما في قوله عليه السلام الناس نيام
عند استيقاظهم الحديث وحاصله فلا يكون الا بواسطة امر آه فلا يكون ذلك الامر
الذي ليس بموجود ولا معدوم واجباً لاستلزامه المحال وهو اما قدم الحادث او انتفاء
الواجب كما مر اما احتمال في التعليل اذ لم يخرج من صنع العبد علة اخرى تفيد في هذا
المقام لكنها آتية تعرف بالتأمل الامري والمعنى انه لو كان ذلك الامر واجباً يخرج من صنع العبد
فلا يكون للعبد صنعاً ما وهو مخالف للوجدان الصادق فالتالي باطل وكذا المقدم اما الثاني
فظاهر واما بطلان التالي فلانه لو خرج ذلك الامر من صنعه مع ان ما سوى الامر المذكور
خارج كما عرفت لزم ان لا يكون للعبد صنعاً ما وهو باطل لما مر ثم ذكر الشيخ الموجود آه
هذا شروع لاثبات ان الله تع خالق لفعل العبد اثر اثبات ان للعبد صنعاً ما حيث ثبت
ان فعل العبد كالحالة المذكورة حاصل بجميع خلق الله وصنع العبد وهو اختياره او لما ثبت
فعل العبد يكون بواسطة امر لا موجود ولا معدوم حاول بيان ان ذلك الامر الغير الموجود
ولا المعدوم لا يجوز ان يكون امر يجب فعل العبد عند تحققه البتة اذ لو كان كذلك يلزم ان
يكون العبد موجداً لفعله وخالقاً له فانه اذا وجب الفعل بذلك الامر يمتنع تخلف الوجود

الوجود عن ذلك الامر الذي صدر من العبد فيكون العبد خالقاً فلا يكون ذلك الامر الايجاع
والايجاد لما عرفت من ان الفعل يجب عنده والا لم يجب الايقاع نقيض ما ذكر تعين ان يكون الامر
الذي وهو لا موجود ولا معدوم امر لا يجب عنده وجود الاثر ويسمى كسباً كما قرره لتوقف
على امور آه اثبات لعدم وجود الفعل عند ذلك الامر وان من البديهي ان الوجوب لا يتحقق
جميع الموقوف عليه وبعض الموقوف عليه لا صنع فيه اصلاً لكن يرد عليه هذا التوفيق لا ينافي
الوجوب لان جميع ما يتوقف عليه وجوب الفعل اذا تحقق بذلك الامر الصادق من العبد تحقق
الوجوب لا محالة والوجوب يتحقق بالايقاع كما اعترف به في اواخر المقدمة الثالثة
فلو كان التوقف على امور لا صنع للعبد فيها اصلاً مانعاً للوجوب لما وجب الفعل بالايقاع
فما وهو جوابكم والجواب ان الايقاع الذي يجب عنده الفعل البتة ايقاع الله تع الفعل اعني
الحاصل بالمصدر لا الايقاع الذي هو من العبد فالاشتباه ان كان من اشتراك اللفظ
فلو قيل في التعليل لتوقف على ايقاع وايجاد لم يتحقق بعد لارتفع الاشكال وانقمع
الحال لكن لما كان الامر الغير الموجود ولا المعدوم عبارة عن الذي لا يجب عنده وجود الاثر
ويسمى كسباً في الايقاع الذي يجب عنده الفعل البتة قال المحقق في شرح العقائد وتحقيقه
ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد انتهى فعلم منه ان ايقاع العبد وايجاده
الفعل عبارة عن كسبه فلا بد من بيان الفرق هنا بين الكسب والايقاع حتى يعلم ان الوجوب بالايقاع
دون الكسب ولا وجه للفرق بينهما بان الاول هو القصد والاختيار والثاني احداث الحالة وايجادها
عبارة عن القصد المذكور فالامر الاضافي الذي يسمى بالحال الذي من العبد احترازاً عن
الاضافي الذي من الخالق تع فانه الذي يجب عنده وجود الاثر ويسمى خلقاً وبهذا علم ان الايجاد
الذي يجب عنده الفعل البتة ايجاد الله تع فيندفع الاشكال المذكور وانما يسمى هذا الامر ايجاداً

لان تحققه خارجاً وذهناً بالاضافة الى غيره وبالنسبة اليه وهذا التفريع محقق لهذا البرهان
لان كون ذلك الامر بحيث لا يجب عنده الفعل معلوم من قوله ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب
على تقدير ذلك الامر آه وهذا غير مذكور في البرهان الاول لكنه فهم من سياق الكلام وحق المرام
ويتفرع على هذا البرهان قوله ظاهراً قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطرارياً لا لصنع العبد
اختياري وهو قصده واختياره تأويز في فعله ايضاً كما يتفرع على البرهان الاول لكنه م
اكتفى بالاول لظهوره في جريانه في هذا ايضاً والفرق بين البرهان هو ان في الاول نظر الى التفرقة
بين الافعال الاختيارية والاضطرارية بوجود والترجيح والاختيار في الاول دون الثاني وبين ذكره
بما لا مزيد عليه وفي الثاني نظر الى ان الشيء لا يوجد الا والى يجب وجوده بالغير فعل العبد بمعنى
الحاصل بالمصدر مما هو موجود ولا معدوم وهو الاختيار بل الوجوب بايجاد الله فتحقق
البرهان بين اثبات الارادة الجزئية والاختيار الذي هو فعل العبد صادر عنه وليس فعل الله فاذا
ثبت ذلك ثبت ما هو الحق المذكور وهو ان فعل العبد بمعنى الحاصل بالمصدر حاصل بجميع خلق
خلق الله وفعل العبد اي كسبه فتأمل بسليقة سليمة وكن على بصيرة رشيقة وقد
قال مشايخنا آه شروع في بيان الفرق بين الكسب والخلق اثر اثبات ان للعبد كسباً
وللخالق خلقاً بان كلاً منهما مقرون بقدرة الله تع الا ان الخلق يصح انفراد القادر بايقاع
المقدور كالموجودات التي لا صنع للعبد وفي الكسب لا يصح لنقصان القدرة وحدوثها واحتياج
العبد الى خالقه وهذا ظهر ضعف ما نقل عن الآمدي لان القدرة الحادثة من مشايخنا
الماتريدية بالفعل لوقوع متعلقها بقدرته تعالى كما ظهر ضعف الاستاذ ثم ان مقدورات الله تع
اه والغرض منه توضيح ان لقدرة العبد مدخلاً ما في افعاله الاختيارية بيان ان مقدورات
الله تع قسمان حال من الكسب في الفرق بين ما لا صنع للعبد فيه وبين ما له صنع فيه وايضاً

بسط
فمن قال هذا لا يتحقق هذا البرهان بل هو مشترك
بين البرهانين فكانه اراد ما ذكرناه

في الخارج ووجوده ليس
بالامر الذي هو لا موجود

وهو الا المقدور على السبيل الخلق والايجاد بجميع قدرة الله تع
وقدرة العبد

وايضاً فيه بيان انه تع يصح انفراد القادرية في كل موجود لكن مع صحة الانفراد تحقق الانفراد
في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها ولا يتحقق الانفراد مع صحة الانفراد في الموجودات التي للعبد صنع
فيها فان قدرة الله تع لا تتعلق بذلك الشيء فلم يتعلق قدرة العبد به بطريق جرى العادة وهذا
معنى عدم تحقق انفراد القدرة مع صحة انفرادها واما من جهة الخلق وتأثير القدرة فيتحقق انفراد
قادريته في كل ممكن موجوداً ومعدوماً ولا يظن ان هذا موافق لمذهب الاستاذ فان مذهبه
ان قدرة العبد مؤثرة في فعله مع قدرة الله تع فتعلقه حاصل بجميع المقدورات فعلم منه ان هذا
لما قبله وتوضيح لبيان الفرق بين الكسب والخلق او قد قيل اي في الفرق بين الكسب والخلق وهذا
يؤيد كون قوله وقد قال مشايخنا الخ اشارة الى الفرق بينهما مع الاشارة الى تفسير الكسب وقبله ثم ان
مقدورات الله تع تأييد لما قبله لا تفسير لما قبله لا تفسير له ولا بيان فرق آخر بينهما ما وقع في
محل قدرته آه وهذا في غير صفاته تع تفسير آخر بحسب اللفظ والظاهر ولهذا قال لكن في الحقيقة
آه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان تفسير ما وقع لا في محل قدرته آه وتفسير ما يقع به المقدور
مع صحة انفراد القادرية مآلهما واحد اذ هما معبران عن الآخر كما قال ما الخلق ام اضافي والكسب
ام اضافي آه والا فبين التفسيرين للخلق والكسب عموم من وجه وكذا بين التفسير للخلق
بالمعنى الاول وبين التفسير للكسب بالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه وكذا على فرض الجمع
في الحقيقة واحد بعد ما ذكرنا مشكل ما الخلق الخ للتعليل اي وانما قلنا ان للجمع
تفسيراً واحداً اذ الخلق ام اضافي آه او للتفريع ام اضافي اي لا موجود ولا معدوم يتوقف تحققه
على اعتبار امر آخر ذهناً وخارجاً وما سبق من ان الشيء الموجود كالحركة اي الحالة المذكورة
تجب على تقدير الايقاع فالمراد منه ايقاع الله تع لا ايقاع العبد وهو الخلق وعن هذا قال يجب
ان يقع به المقدور وفي الكسب قال والكسب لا يوجب وجود المقدور آه تلاقي

كما ان معنى الاختيارية الاصلية وهو الافعال الاختيارية
وحمل الكاف على التشبيه لا يخلو عن الاولوية

او حقيقة الخلق لا يتم الا بجمع التفسيرين
كما ظهر سبق بيان النسبة بين التفسيرين

تفسير الخلق بالتقدير وصدق الاول والثاني
لتضافرهما فيما يقع به التقدير مع صحة انفراد القادرية على قدرته
فيما يقع به التقدير والعكس فيما وقع لا في محل قدرته
كصفات الباري والقادرية تعالى الفعل الاختيارية
مع عدم صحة انفراد القادرية والا لصحت عند وقت
العجز على مذهب الاستاذ والا لصحت عند فعل
ان صحة انفراد القادرية مطلقاً من الانفراد كما قال لا
الاول لمعنى الاول لا مطلقاً فيه الكلام من وجه كما قال لا
الآخر مفهوماً كما فرد الكلام من وجه كما قال لا
التفسير الثاني الحرية التفسير الوزانة وعلى
البلاغة

حال من الضمير المجرور وهو به يدل عليه قوله وقد قيل ما وقع للاخر محل القدرة فهو خلق اذ قوله للاخر محل
القدرة حال من ضمير وقع وهو عبارة عن الخلق وكذا الضمير المجرور عبارة عنه ويصح ايراد
العاد وراه جمع بين التفسيرين كما ادعاه من انه نفس الحقيقة الجمع فقد واحد كما نبهنا عليه
لكن قدم ما ذكره ثانيا على ما ذكره اولا لكون الفصل الواحد اولى وايضا لو اخر قوله للاخر محل
القدرة لاختل نظام الكلام في اداء المرام وكذا الكلام في الكسب بل يوجب من حيث هو
كسب آه كان يقال زيد مصل وزان كان اتصافه بالصلوة والزمان انما هو بكسبه ومن زاد
حتى ان النسبة اليه حقيقة والى الخالق مجاز فبمعناه صنع العبد فيه والمراد بالمقدور الحاصل بالمصدر
الذي هو موجود في الخارج وانما قال من حيث هو كسب اشارة الى علة الكسب بناء على ان
قيد الحيثية للتعليل اي الكلي كسبا صادرا من الفاعل العبد يوجب اتصاف الفاعل اي العبد
بذلك المقدور واما كونه للتقييد فلا يتم احترازا عن الخلق فليس بصحيح فانهما متغايران بالذات
واما كونه قيد الحيثية للاطلاق فلا يبعد كل البعد والمعنى ان الكسب على الطلاقه غير مقيد بالافعال
الحسنة والاحوال المرتبة بالرضا والاكراه وبالشوق والكراهة يوجب اتصاف الفاعل آه
ويؤيده بنوع التاويد قوله ثم اختلاف الاحاطات اه ثم اختلاف الاحاطات عطف
الاخبار اي اخبر اولا ان افعال العباد كلها مخلوقة الله تع ومدخل العبد هو الكسب فقط ثم اخبر
ان اختلاف الاحاطات بنية على الكلي على الخلق دفعا للحرج واضطراب الاذهان
كونها اي الافعال طاعة اي موافقة للامر الله تع وحكمه او معصية مخالفة لحكم الله تع من حيث
هما كذلك فان الطاعة والمعصية تختلفان باختلاف الاعتبار مثل الحسن والقبح ولذا قال حسنة
او قبيحة على اللف والنشر المرتب اذ المراد بهما المعنى الثالث لهما اذ خلقه لا ينافي الحكمة المصلحة
قوله والعاقبة الحميدة للمصلحة وكل شيء له عاقبة محمودة فلا يكون قبيحا اكبره

فط

فقط واما الصغرى فلانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة الحميدة وعدم
اطلاعنا عليها لا يستلزم عدمها فعلمنا يقينا بان ما يستقبح من الافعال قد يكون
لها حكم ومنافع كما خلق الحيات والعقارب وايضا ما نهى عنه فهو قبيح ولا نهي عن خلق
الله تع فلا قبح بخلاف الكسب فان كسب القبيح قبيح لانه ورد النهي عنه وهذا اقرب الى الفهم من الاول
اذ للتوهم ان يناقش بان الكسب يتضمن المصلحة ايضا والا لم يعلم الكاسب بان الخلق
والكسب متعلقهما واحد فذلك المتعلق الواحد اذا تضمن مصلحة فكذا الخلق يتضمن تلك المصلحة
والدليل الثاني خال من الاشكال والعبرة لو قد علم ان الكسب آه بمنزلة الصغرى وانما الاتصاف
به آه بمنزلة الكبرى تقريره ان الكسب يوجب الاتصاف بالقبيح والاتصاف به بارادته قبيح فالكسب قبيح
والقياس من الشكل الاول الغير المتعارف قوله ما لقصد اليه قبيح نتيجة اذ القصد اليه بمعنى كسبه قوله لانه
موصل الى القبيح بالعلة اي وانما كان الاتصاف بارادته قبيحا لان قصده موصل الى القبيح وكل
ما هو فهو قبيح ثم اوضح الصغرى بقوله لانه يعلم آه لكن قوله كلما قصد يخلقه آه منظور فيه
اذ ربما يقصده فلا يخلقه الله تع فدعوى الكلية ليست كما ينبغي قوله ولا جبر في القصد حال
من قوله لانه موصل آه وقيد له وفيه اشارة الى ان القصد اليه لو كان بالجبر لا يكون موصلا اليه
ويلزم الاشعري ان لا يكون القصد اليه قبيحا لانه مجبور في القصد عنده وفيه نوع الزام له ورد
لمسلكه بطريق الرمز في تزييفه فالحاصل ما حصل اي ما ذكرنا من تقديم البرهان الى اثبات
الحق وهو ان فعل العبد حاصل بمجموع خلق الله وكسب العبد وخلاصة ان المسائل الخاصة المنصورة
الماتريدية ينفون عن العبد قدرة الايجاد اه وهذا دليل على ما ذكرنا من ان الخلق تحقق
انفراد قادريته في خلق الافعال الاختيارية ايضا وعدم تحقق انفراد قادريته في تلك الافعال
بالمعنى الذي بناه وهاك وتدل عليه ايضا فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون

آه اى هذا القدر مشترك بيننا وبين اهل الجبر وامتيازنا عنه باثبات ان للعبد قدرة ما بخلاف اهل
الجبر المحض او الجبر المتوسط فانهم لا يقولون ان للعبد قدرة اصلا باب الجبر المحض فظاهر واما اهل
الجبر المتوسط فلا يقولون بذلك حقيقة وان قالوا به ظاهرا كما مر بيانه نقلا من الشيخ البيضاوى
قوله لم يكن اى لم يوجد من كان الذات النسب والاضافات ككون الاضافة طاعة او معصية
ومن جملتها تعيين احد الكسبين وهما والكل امور اضافية تحققها بالنسبة الى الغير حالها لو باعتبار
حقيقتها يكون موجودا فى الخارج غير توقف وجوده على الغير وترجيحه اى احد الكسبين
على الآخر او ترجيح المرجوح على الراجح وهذا الترجيح هو الذى يسمى كسبا كما مر فعلم من هذا التحقيق
الذى تفرد به المص ان كون الترجيح المذكور فعل العبد لا فعل الله تع لا يستلزم كون العبد خالقا
لانه غير موجود فى الخارج كما انه ليس بمعدوم محض والخلق ايجاد المعدوم واعطاء الوجود
فى الخارج فلا يكون العبد خالقا لذلك الامر الذى لا موجود ولا معدوم الصادر من العبد وحده ص
هذا اى هذا المذكور من المقدمات الاربع او من قوله لا بد لها مدبر من الحسن الى هنا فاء وقعت
عليه الذى وعدنا اوردت ذلك مع العجز عن درك قدرها وقعت عليه وصحت لما يراده من مسئلة
الجبر اى الجبر المحض والمتوسط فانه فى الحقيقة جبر محض والقدر اى خلق العبد افعاله والاول ذكر
هو الحق اى امر بين امرين كما قال مشايخنا لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قال من كلام
السابق التفع هذه المسئلة كما انكشف مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق وبقدرته ازفة
التحقيق هذا دفع للعجز الى الملك واعتراف بالعجز والتقصير كما هو دأب ارباب البصيرة
والبصيرة ثم بعد ذلك لفظا ثم للتراخى الرتبى وبعد للتراخى الزمانى فلا تكرار ولا حاجة الى
القول بالتاء وكيد على ما هو الاحتمال السديد رجعا وما سبق حالان جنسا كونه بمعنى
رجعا منفهم من هذا القول الخ الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح المسئلة

ما وقفت اى جعلت واقفا عليه من التوقيف اى هذا ٤

هذا اى جعل من التفعيل واما ان جعل من الكشف فالمعنى هذا ما اطلعت عليه والاول هو الموافق لما سبقا منه

هذا ابلغ من القول ومن الله التوفيق

اى مسئلة الماهو حسن والمنهى عنه قبيح فى الماهية تسامح فنقول ان الاتفاق حال الاضطرارى آه تفريع
على ما تقدم اى اذا عرفت ان التوقف مرجح يوجب كونه اضطراريا لكن لا نم انه يوصف بالحسن والقبح
وذكر الاتفاق لا يناف كونه حسنا لذاته لما عرفت فى اطلاق البحث ان عدم الحسن لذاته او لصفاته
كما ادعى الاشعرى باطل لما بينه سابقا كما ان الحسن لذات الفعل او لصفته صحيح ثانيا فكون
الفعل اضطراريا لا ينافى كونه حسنا لذاته او لصفته او الحسن الثابت للفعل لا يزول بكونه صدوره
من الفعل اضطراريا او اتفاقيا وكذا الكلام فى القبح فيمكن ان يوجب ذات الفعل آه نسب المدح
حال الذم فى صدوره الاضطرارى ايضا فيتعلق المدح والذم لو صدر منه سواء كان اتصافه به اختياريا
او اضطراريا اما الاول فظاهر واما الثانى فلتعلقه بالسبب المؤدى اليه اذ كلام المص فى الاضطرارى
الذى يحصل من مرجح لا الاضطرارى المطلق الا يرى ان المتصف بالايمان ممدوح ومحمود مع انه لكونه
من الكيفيات النفسانية اضطرارى وقد اعترف به الشارح المحقق فى شرح العقائد ولا ادرى
كيف خفى هذا على الغزالى من تشنيع على المص الخطير وكيف ادعى بانها نقيضة اجماعية مسلمة عند الخصم
مع ان لحوق المدح والذم للموصوف بالاضطرارى شائع فى العرف والشرع كالاخلاق الحميدة
والردية لكونها من الكيفيات النفسانية ثم الاضطرارية اى الذى لا يمكن العبد من تركه اصلا كرعشة
المرتعش مثلا لا وجه لان يوصف بموصوفه بالمدح والذم فلا كلام فيه كما عرفته وما كان مسلما عند
الخصم ومجمعا عليه هذا دون ذلك الا ترى ان الشارع يحمد على صفاته آه هذا تفريع لسند المنع وتوضيحه
باعتبار لحوق المدح والحمد لله تعالى باعتبار الصفات مع انها اضطرارية وصدورها عن ذاته ليس بالاختيار
على ما هو الحق رد عند الجمهور خلافا للآمدى ولو كان الاضطرارى مانعا من لحوق المدح لما حمد الله تع على
صفاته وكذا ثبوتها لا باعتبار استحقاق الثواب حتى يقال انه اعجب بما وكذا وقع فيه لسند المنع بصفات
الله تع وايضا قد عرفت لحوق المدح والذم للافعال الاضطرارية باعتبار الاسباب الاختيارية

ولا ريب ان الكيفيات الاضطرارية لا يمكن نقلا كما عرفت

لانه المص لا يسلم ان الفعل اضطرارى بالنسبة الى المدح وكيف لا

وكذا الحرف المدح على صفاته تع باعتبار صدورها من المختار والا لم يكن مختارا في تلك الصفات وبهذا
يتضح المناسبة بينهما بين الافعال الاختيارية الاضطرارية وبالجملة الاعاوض من الافعال الاضطرارية
تقتضي ثابتة اختيار اما من الباري تعالى فلانه مختار في افعاله ولذا احمد على صفاتها ولو كانت بالايجاب
واما من العبد فباعتبار كونه مبادي الافعال الاضطرارية اختيارية واما الاضطرارية التي ليست فيها
مدخلية اختيار فلا يتعلق بها المدح والذم لحركة المرتعش كما مر والحصر لم يذهب اليه حتى يكون كلامه
مخالفا للاجماع وكلامه هنا في الجزء الاول من الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه والكلام في الجزء
الثاني منه اعني الثواب والعقاب وسيجيء وقد ورد ان انكرها بمعنى انه لا يوجد اه فحاصل كلامه ان الاتفاقي
والاضطراري يوصفان بالحسن والقبح بالمعنى الثالث اما باعتبار الجزء الاول فلما ذكره اولا
واما باعتبار الجزء الثاني فلما سيجيء وتحقيق بيان احد الجزئين لما كان مغايرا لطريق بيان الجزء
الاخر بل واحد منهما على حدة على ان الاشعري آه تنوير آخر لسند المنع بمعنى الكمال والنقصان
هو بمعنى ثان لهما على ما ذكره المص لكن لما كان متضمنا للجزء الاول من المعنى الثالث المتنازع تعدى
الزاما للاشعري وقد عرفت ان مراده بيان تحقق الجزء الاول من المتنازع فيه ولا ريب في
تحققه فذكره ذلك قال ولا شك ان كل كمال محمود آه محمودون بكمالاتهم سواء كانت
اختيارية حاصلة بكسبهم او اضطرارية حاصلة تبعا لطبعهم جبلة بها والمذكور كلها بعبارة فانها
اتفاقية اجماعية فرجانه التناقض لان تسليم الحسن والقبح العقليين بمعنى الكمال والنقصان
تسليم ان الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما ثم انكار ذلك بسبب
انكار المعنى المتنازع فيه تناقض حال انكاره يتضمن الجزء الاول منه وهذا هنا ما التناقض
وان انكرها آه شروع في تزييف انكار المتنازع فيه باعتبار الجزء الثاني اثر تزييف الجزء الاول
منه فنقض مساعده اذ لا وجوب على الله تع مطلقا كما لا وجوب عنه وعدم الوجوب عليه تع

وهذا يندفع اشكالا بحصر بانه قرر اولا العقل ان الفعل ان اتفق
في الحسن والقبح بمعنى المدح والذم في الدنيا والعقاب
في الاخرة وجه الاندفاع انه قد عرفت الاكتفاء
اثبات الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه

كون الكمالات محمودة دون بكمالاتهم بواسطة
وكذا الكلام في اصحاب النقائص وانما نقرضه
لان الثواب والعقاب شان المحمود بالمدح
بها

حتى تع امر مقرر عند الاشاعرة عند مالك وكثرة توسيعا للدائرة تمهيدا لبيان الغاية الثانية
انه لا يكون لازم معرض ذلك اي غير وجوب فهذا بعيد عن الحق وان كان لا يستقل
الفعل بمعرفة كيفيتها يمكن ان يقال ان الاشعري انكر استقلال الفعل بمعرفتها بمعرفة كيفيتها
وهذا من قبيل تلقيح الجواب بهذا يرتفع النزاع وتصحيح الجواب الصواب فلا يمكن تشنيع
المص على الشيخ الاشعري بانواع الخطاب لكن ظاهر كلام المص انه لا تشنيع على الشيخ الاشعري
كما ستقف جلية الحال باطيب المقال لكن كل من علم آه لكن الفعل يستقل بمعرفة الله
وما ذكره قائم مقام ما ذكرناه لكونه سببا له عالم بالكليات والجزئيات على وجه جزئي فهو عالم
بافعال عباده الحسنة والسيئة الجزئية كما هو عالم بالحسن والقبح الكليات والمراد بافعال
عباده الحسنة العلم بانها وقعت الان او قبل وهو التعلق الحادث الذي يترتب عليه الجزاء
واما العلم بانها ستقع فهو تعلق قديم لا يترتب عليه الجزاء ما على باختياره اي لا وجوب
عنه كما زعم الحكماء كما لا وجوب عليه كما ذهب اليه المعتزلة قادر على كل شيء اي كل ممكن
فهو تع يحسن عباده الصالحين في الدارين ويعاقب من خالف الكونين لعلمه بافعالهم واطوارهم
وقدرته على جزائهم ولعل توصيف تلك الصفات للتنبيه على ذكره الامر اي ان كل من
علم ان الله تع موصوف باوصاف الكمال باسرها ومنزه عن سمات النقصان عن اخرها فالكل
بما ذكر اما للتنبيه على ما ذكرناه اولا فانه مستلزم لجميع صفات الكمال وعلم اي وكل من علم انه
تع يتنزه عن النقائص التي لا يليق نوعها فضلا عن اشخاصها قال ابو السعود والمرجح في تفسير قوله تع
الا ان تقدر انه تع لا تخصصها الاتية وانت خبير بان ما يتوقف وجود الشيء من الامور العدمية

اشارة الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انه يعلم الكليات
على وجه كلي كما بان في محله

بالعلم

الى لا داخل في وجوده كارتفاع موانع ليكون غير متناهية حقيقة لا ادعاء انتهاء فيه وجود العبد
ووجود حوادث واعضائه وما يتم من الطيبات وانواع المستلذات يتوقف وجود كل
منها على ارتفاع موانعه وهي غير متناهية حقيقة لا بمعنى انه لا يقف عند حد ففي كل آن فضلا عن
ليال كل احد غير متناهية حقيقة نعم الدنيا ولو كان كثيرا افتر الفتراء فاتضح معنى قوله كل
لمحة ولحظة اللمح النظر القليل والتامل القليل اذا اصل اللمح رجع الطرف من اعلى الحدقة الى اسفلها
والتاء للوحدة مبالغة في قلة التامل لكن المراد بها اللحظة الآن مجازا يجمع القلة والكثرة
ولذا عطف عليها لحظة على انها تفسير لها وبين اللمحة واللحظة مراعات النظير باعتبار اصل
المعنى ثم مع ذكر اي مع ذكر الملائكة من العلم بان الدنيا مدعوف بجميع اوصافه الكلام ومحسن عاده
بانواع النوال في عدم الاوقات والاحوال ينسب من الصفات بيان ما في قوله ما يعتقد
انه في غاية القبح وهذه النسبة مدعوة من كل احد لكنه اقبح علم ذلك ولذا قال ومع ذلك ينسب
آه فلم يراى فلم يعلم بعقله وجعله من الرؤية البصرية لا يلايم قوله بعقله الا ان يقصد به المبالغة
فح فلم يبصر بعقله انه يستحق آه وفي ذكر العقل لطافة نكتة ودعوى انه فتنة اى في الدنيا
وعذاب اليم اى في الآخرة فيه اشارة الى المعنى الثالث بكلامه بقرينة وانه يدرك بالعقل وان
كان العقلي الحاكم هو الشرع فقد استحق اى حكم هذا خبر لقوله كل من علم قوله فليم عطف
على قوله علم والفاء للتعقيب مبالغة في التشنيع وجعل خبر الكل من علم وعطف هذا عليه ضعيف
وحاصل كلامه هنا انا ما علمون بانه يقبح عند الشرع من المعارف بذاته وصفاته ان ينسب
اليه تع ما لا يليق به من صفات النقص وسمات الامكان بمعنى انه يستحق الذم في الدنيا والعذاب

والعذاب في العقبى مذكم الشرع سواء ورد به الشرع او لم يرد وهذا معنى القبح العقلي ولا حاجة بالفصل
فالحسن العقلي ايضا ثابت بالمعنى المتنازع فيه ولا يخفى عليك ان المص لما بالغ فراه لم يخطئ الشيخ
الاشعري بخصوصه بل شنع على كل عارف بالشرع وصفاته العلى ثم نسب الشرع ما لا يليق به من صفات
النقص كاثبات المكان والجسمية والعرضية ونحوها وادعى انه لا يعرف بالعقل عقلا انه يستحق بذكر ذلك
ومعاقبة ليعرف ذلك بالشرع بانه تسجل على عباده وعدم توفيقه واشار ايضا الى انه يجوز ان يكون مراد
الاشعري ان العقل لا يستقل بمعرفة كيفية الثواب والعقاب كما ذكره هذا الاحتمال وقد رد في الرد
المذكور فمن قال انهما يعرفان عقلا اراد انهما يعرفان اجمالا اذ لا سبيل الى معرفة كيفيتهما تفصيلا
فالظاهر ان النزاع لفظي كما قالوا في مسئلة التحسين العقلي المؤمن اما قوم من انه والشرع ان اكثر لا خلاف
في المعنى لان من قال انه يعرف كالشيخ الاشعري اراد الخاتمة لانه لا قطع لحصول الايمان ح فهو مشيئة
الله ومن قال انه لا ينبغي الا يقول ذلك اراد حصول الايمان في الحال بلا نظر الى المآل فهو مقطوع
به فلا وجه لتعليقه بمشيئة الله تع ونظائره كثيرة مما لصوا بعلم النزاع اللفظي كما في نظائره وبهذا البيان
الذي هو من سواغ الزمان ظهر ما تفرد به المص في مسئلة القدر والجبر واثبات الحق من التحقيق
هو من انواع التوفيق كسوء عاب او كصوت رعد من باب السحاب الذي يفصل دونه مرير الباب
ولهما بين الذباب او كرفعة في اطيب البقاع مفتحة الابواب بالشر وهو استحقاق العقاب
في دراية اى وعادة المص التسامح في العبارات صرح به الشارح المحقق فيما سبق عن البغاة
وهو عدم الفطنة عن بيانه جوزه تهيئة الذهن لتصور ما يرد عليه من القيد والعنوانية سلوكا طريق
لا يوصل الى المطلوب وهدانا هدايا جمع هدية على السيرة والجهة بين قوله هدانا وهدايا
جناس لاحق كقوله ماذا جاءهم امر من الامن الآية ولا يفرق كون هدانا وهدايا مفردا ومركبا نظيره
في الجناس التام كقول الشاعر اذا لم يكن ملك ذاتية فدعه فدولته ذاتية فلما ابطلنا

وبانه قال وكل من علم ان الشرع عالم بالكائنات والكليات
الى قوله ومع ذلك ينسب الصفات والافعال
ما يعتقد انه في غاية القبح ومنه من صفات
النقص فلم يبصر بعقله انه يستحق بذكر ذلك وما لم
يتيقن انه لا يعرف بعقله انه يستحق بذكر ذلك وما لم
فقد تسجل على عباده منه

دليل الاشعري اي فلما معنا دليل الاشعري بالمنع الجلي والسند القوي بحيث يشبه الابطال
ولم يبق لدفع الاحتمال ولذا عبر عن المنع بالابطال وقد اشرنا اليه فيما مر بحيث ينكشف
الحال رجعنا لاقامة الدليل آه لانه لا يثبت بمجرد ابطال الخصم وانما قدم الابطال على اقامة
الدليل لانه يناسب بالاستدلال والتعليل والقضية الشرطية اتفاقية وانما قال رجعنا
للتنبيه على ان الحالة الاصلية له اقامة الدليل على المذهب فكانه ذهب منه الى ذكر الابطال
ثم رجع اليها فاذا اقام الدليل على مذهبه بطل مذهب الاشعري فكانه قال فلما ابطلنا دليل الاشعري
شرعنا الى ابطال مدعاه باقامة الدليل على مذهبنا تدبر والا الخلاف الذي آه تتميم للبحث
وتوضيح للمرام حتى يتم الكلام وعند بعض اصحابنا وهو الشيخ ابو المنصور الماتريدي وكثير من مشايخنا
مع الاشعري وقد صرح به في المرآت والمعتزلة عطف على بعض اصحابنا لا على اصحابنا
حسن بعض افعال العباد وقبحها بالمعنى الثالث اي بعض افعالهم يدرك حسنه بالعقل وان
لم يرد به الشرع فح يكون الحسن والقبح من مدلولات الامر والنهي واما البعض الآخر من افعالهم
وهو ما لا يكون لذاته او لصفة من صفاته حسن ولا يعرف عقلا فحسنه بعد تعلق الامر به فيكون
الحسن من موجبات الامر هذا مذهب بعض مشايخنا والظاهر ان هذا اختيار المص كما يسبق
الاشارة اليه ويقتضي كلامه هنا حيث قال بعض اصحابنا فانهم يفهم منه ان بعض اصحابنا
الآخر ذهب الى خلاف ما ذكر واما عند الاشاعرة ومن وافقهم فالحسن في جميع المأمورات
من موجبات الامر بنفس الجلي اذ الحسن يثبت له بعد تعلق الامر به وعند المعتزلة فالحسن من
مدلولات الامر في الجميع لكون الحسن ثابتا قبل تعلق الامر به وفي شرح المواقف وهذه الامور اعني
الوجوب والحرمة ثابتة للافعال بذواتها وليست مستفادة من الشرع بل قبله ايضا
اذ هو الزمان او امر الشرع فظاهره كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلوة وحرمة

وحرمة الزنا ثابتان لهما لا بسبب الامر والنهي كاشفان عنهما انتهى مختصرا وستره الاكابر عندهم
هو العقل كما سيجيء او لصفة له والمتبادر الصفة اللازمة له وقيل عام لها وللصفة الاعتبارية
وفي بعض الحواشي التمثيل بحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار لا يوافق مذهب من يقول بحسن
الافعال وقبحها لذاتها والصفة لازمة لها وقيل ايضا ثم ان تلك الصفات اما ان يكون لازمة
او اعتبارية على اختلاف بينهم انتهى وكون المراد بالصفة الصفة اللازمة هو الملائم لكون الحسن
من ذات الفعل في بعض الصور ومنشأه الحسن في الكذب النافع جلب المنفعة المعتد بها
في الشرع وهو الصفة اللازمة لها وهو النفع وهو غير مفارق عن الكذب بل الحسن ما نوع مغاير للكذب
الضار القبيح وكذا الكلام في قبح الصدق الضار واضطرابهم هنا ظنهم كما يستفاد من كلامهم ان
الحسن والقبح هو الجنس وليس كذلك بل هما الانواع كما عرفت مفصلا في اول الكتاب بعون
الله الملك الوهاب والصفة الباعثة للحسن والقبح لا تفارقان عن النوع بل لازمة لهما حيثما
تحقق فمن قال ان حسن الافعال وقبحها انما هو لوجوده واعتباراته كما نقل عن الجبائي
فقد ظهر ان جنس الافعال وورد عليه الاشكال بانواع الاحوال واعتبار الانواع يدفع ذلك
الاشكال ويثاب آه اشارة الى ان المراد بالحسن والقبح المعنى الثالث المتنازع فيه
لا اختلاف في انهما يعرفان شرعا اي من جهة الاعتداد ويعرفان شرعا فيما لم يعرفا عقلا والا فما
معنى يعرفان شرعا بعد معرفتهما لا لا وجوب تصديق النبي عم اي وجوب تصديق النبي
بنفي عقلي لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه فلو توقف عليه ايضا لزم الدور وبهذا القدر
يثبت المقصود ولكن الحكم المص بيد الشرع مضعف او ضح هذا المرام بطريق آخر بلا يلزم المقام فقال
واعلم النبي عم اذا ادعى النبوة وطلب منه المعجزة واظهر المعجزة مستجمعة لشرائط المعجزة وعلم
السامع والمراد بالسامع من اظهر المعجزة عنده الاولى وعلم من مشاهدة تلك المعجزة ان النبي عم المراد

بالعلم التصديق بالاولى وصدق بانه فان لم يجب الى احتمال بعيد وتردد قبيح ذكره تبكيتا
للخصم لحال وجوب بقول النبي عم اذ لا طريق سواه واول الاخبارات اه توضيح
لكون وجوب تصديق كل اخباراته عليه السلام بقول النبي عم اى اذا كان الامر كذلك
فاول الاخبارات آه وانت خبير بان ذكره لا يكون موضوعا عليه بخصوصه بل الموقوف عليه
قول النبي عم ان تصديق اخباراى كله واجب لان تصديق الاخبار الاول واجب بخصوصه
على ان وجوب تصديق الاخبار الاول انما يثبت اذا ثبت وجوب تصديق جميع اخباره
عم والا فهو يحتاج الى البيان ففى بيانه نوع اطناب وقد يجعله الشارح توجيها بالطف الخطاب
فتكلم فى هذا القول اى قول ان تصديق الاخبار الاول واجب قوله فان لم يجب تصديقه
ذكره توسيعا للدائرة وتكثيرا للفائدة فاما ان يجب بالاختيار الاول الصادر منه عليه السلام
واجبة عليكم وهو كون وجوب تصديق شئ من اخباراته عقلا سواء كان الاخبار اولا او لا
لا يكون ذلك هو الاخبار الاول او يجوز ان يكون وجوب تصديق الاخبار الاول شرعيا
مدافعا على نفس آخر وهلم جرا لان يثبت الاخبار علم وجوب تصديقه عقلا فلا فائدة فيه
والتنبيه على ذلك قال وجوب تصديق شئ من اخباراته كان واجبا عقلا اولا واسطة
بين الوجوب شرعا وبين اللاوجوب عقلا مع ان الوجوب ثابت قطعا لما بينه من انه
يبطل فائدة النبوة ان لم يجب آه ما يحكم على فعله اى على ايقاعه فالواجب العقلى هو الكامل
بالمصدر والمراد بفعله المعنى النسبى وهو الايقاع والمراد بها المصدقية وهو الحاصل بالمصدر
وفعلها ايقاعها ويذم على تركه عقلا قيد للجميع من الحد والذم ما يحكم على فعله سواء كان
مما يذم على تركه اولا وعن هذا قال فالواجب العقلى اخص آه فكل واجب عقلى فهو حسن
عقلى وليس بالعكس وانت خبير بان الداعى الى الحسن العقلى الذى يحكم على فعله عاجلا وبثواب آجلا

ولا يلزم

لكن الحاكم بوجوبه وحسنه هو الشرع اعدم كونه
شرعيا لا يبالى كونه شرعا حاكما فتفطن وقد لحظناه
سابقا فلا تغفل منه

ارقيد عقلا للجميع لا اخير فتفطن منه

ولا يلزم مما ذكره الا ان يقال لعل مراده بها اثبات جزء الاول من المعنى المتنازع فيه اما بيان
الجزء الثانى وهو كونه معاقبا وثابتا فقد سبق توضيحه بقوله كل من علم ان الشارع عالم بالكليات
آه فيندفع اشكال الشارح المحقق ايضا وكذا الكلام فى امتثال امره اى فى وجوب امتثال
امره بان يقال ان وجوب امتثالها ان توقف على الشرع يلزم الدور والتسلسل اى وجوب
امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول لدار وان كان بالامر الاول لدار او ان
كان بالامر الاخر تسلسل وكذا الكلام فى الاجتناب عن المناهى وايضا وجوب تصديق
النبي عم اه وهذا لا يجرى فى امتثال اوامره اذ المعنى وجوب تصديق النبي عم فيما اخبر به فالكذب
كالتصديق لا يجريان الا فى الاخبار دون الانشاء وهذا الوجه لا ينتظم الا بتصديق النبي عم فى اخباره
واما التصديق بالنبى فلا يثبت بهذا الوجه ولعل لهذا حمل الوجه الاول على التصديق فيما اخبر به
دون التصديق بانه نبى فرع اثبت شرعا اى وان توقف على الشرع يلزم الدور وهذا مراده
لكنه تفنن فى عبارته والا فلا يلزم الدور بوجود ثبوتها بالشرع بدون توقف هذا يدل على القبح
العقلى صريحا ويدل على الحسن العقلى ضمنا والتزاما وان كان التزاما انتفى صراحا عقلا
والحكم العقلى ما يذم على فعله ويحمد على تركه والقبيح العقلى ما يذم على تركه فيكون الحكم عقلا اخص
من القبح عقلا على مقتضى كلامه والا لم يصح به لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا آه الانسب
ان يقول هكذا اذا كان الشئ واجبا عقلا فتركه يكون حراما عقلا فيكون قبيحا كما قال فيما بعد فلا
تركه حاكم بالحسن والقبح لكونه حاكما بالوجوب والحرمة فوله وجب العلم بهما اى فيما
يتعلق العلم بهما واما فيما لم يعلم الا بالشرع فلا فهو لكونه موجبا لهما لحسن يوم عرفة و
حرمة يوم النحر وعندنا اى عند بعض اصحابنا الحاكم جعل الحاكم مستندا الى معنى جعله خبرا
ليفيد الحصر بجعله محلى باللام فيفيد ان الحاكمية بهما منحصرة فى الشرع واما فى الاول فيفيد الكلام

مع ان وجوب التصديق بالنبى عقلى لو توقف على الشرع يلزم الدور منه

لانه اذا كان الامر حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا منه

حيث جعل العقل مسندا اليه ومحلى بلام الجنس ان العقل منحصر في الحاكمية ولكن ان نقول كما
كان الحصر مقصورا في الثاني دون الاول اضار هذا الاسلوب فلخلق فخلق التبع العلم
هذا بناء على ان العلم من الموجودات الخارجية وهو مذهب بعض المتكلمين وعند اكثرهم انه
ليس بموجود فعا خارج صرح به الفاضل الخيالي في السيد فسطائية ثم هذا لا يتناول خلق بعض
العلم بدون كسبه كما سيجيء وفي هذا القدر لا خلاف اه لكن بيان هذا القدر غير مقصود بها بل
تمهيد للرد الخلاف مع الجواب عن شبهة المعتزلة حاكم مطلقا اي غير مقيد بالعبادة وفي كونه
حاكما ان الفعل بتقبيح الحاكم شرعا والا لم يرد ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن
في البعض الذي لا يدركه العقل فيه الحسن ابتداء فلان الاصلح وكفره لطف العبد وانابة المطيع
وعقاب العاصي والمراد بالاصلح الانفع في الدين بمعنى انه يجب على الله تعالى ان يعطي العبد ما هو انفع
لدينه قالوا لان تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه هذا مذهب معتزلة صه بصرة الاصلح
في الدين او الدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير عند الجمهور معتزلة بغداد والمقصد التعميم
الى المذهبين لم يقصد الاصلح واجب عقلا فقد عرفت ان العاجل العقلي ما يحمد على فعله ويذم
على تركه عقلا ولم يؤخذ في تعريف الثواب اصلا ولهذا تجاسروا على اطلاق الوجوب بالعقل
على النفع فيكون تركه حراما اي سفها والحرام العقلي ما ينبغي على فعله ويمدح على تركه عقلا ولم
يؤخذ في تعريفه عقابا يكون حكما بالحسن آه الوجوب اخص والاخص مستلزم للاعم والا تعرض
للحسن والقبح العقليين في افعال الله تعالى مع ان الكلام في حسن بعض افعال العباد وقبح استلزاما
او تتميما لبحث وتكميلا له وايضا فيه تاييد لحكمهم على العباد واما على العباد فلان
العقل عندهم يوجب الافعال اي الافعال التي يعرف حسنها اما من جهة ذاتها او لصفتها
او الايجاب بعد المعرفة وكذا الكلام في الاباحة والتحريم ويسميها اي بدون ايجاب العقل

واما البعض الذي يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فالشرع مؤيد للعقل ومؤكد لحكمه

واعلم فرق بين الوجوب والاباحة بهذا ان العقل الحسن ان كان في ايجابه تقييد وتذلل فهو واجب
عقلا بالمعنى المذكور والا فهو مباح اي لا يذم فاعله ولا يمدح عقلا ومقتضى كلامهم انه يحرمها
العقل مع ان كان قبيحا بحيث يؤدي فعله الى مخالفة المصلحة ومتابعة الاهوى ويكرهها ان كان العقل
قبيحا بحيث لا يؤدي ارتكابه الى العصيان بل يؤدي الى ندم او ذي خسران من غير ان يحكم
الشرع فيها بشيء وهذا البيان كونها عقلية ومزيد توضيح لذلك واذا حكم الشرع فيها يكون مقررا
زيادة تقرير وليست بشرعي ماذا يقولون فيما حكم الشرع خلافا لحكم العقل والعقل انه ليس بواقع
ضعيف اذ الداعي والداعي الموافقة دائما متكلم وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع لا دخل
للعقل فيهما وان كان يعرفهما بدليل في بعض الافعال كتصديق النبي صلعم فانه يعرف حسنه ووجوبه
عقلا كما مر والحاصل ان الحاكم بالحسن هو الشرع كما هو رأي الاشاعرة فانهم نفوا الاول لخطاب
الشرع كما اشار اليه المص بقوله اذ هي كثير مما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه آه
فان قلت لم يتصور من حكم الله تعالى فلا جرم ان المراد الحكم القديم وسيجيء من الشارح النحرير بحثه
ان الوقت سبب نفس الوجوب اذ السبب الظاهري وسببه الحقيقي هو الايجاب القديم وانكر
الايجاب في قولهم ان الوجوب العقلي لا يتوقف على الشرع ليتوقف الشرع عليه فان المراد به تبليغ
الرسل والكتاب الرباني وقد اشار اليه المص ايضا بقوله الا في بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل
والحاصل ان مشايخنا الحنفية بعد اتفاقهم مع الاشاعرة اختلفوا فذهب بعض اصحابنا
الى ان بعض الافعال قد يعلم حسنه او قبحه بالعقل بخلق الله تعالى ضروريا بهما بدون كسب
كحسن تصديق النبي صلعم وقبح الكذب الضار او مع كسب كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
وغيرهما مما يستفاد حسنه او قبحه من النظر في المقدمات المعلومة وقد لا يعرفان الا بالشرع
والكتاب وذهب الاشاعرة الى ان الحسن والقبح لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي فلا معرفة قبل

يشاور الاحكام الخمسة وهو الوجوب والكراهة والحرمة والندب والكراهة وهذا اعم من الحسن والقبح

الحسن العقلي

فذهب

والمعرفة قبل ورود الشرع اصلاً ايضاً وذهب بعض اصحابنا كابي منصور الماتريدي واكثر علماء الوراة
الى ان الحسن لذات الفعل او الصفة قبل الامر والحكم ثم امر وحكم بايجاب القديم وذهب
الاشاعرة الى ان الحسن والقبح بسبب كونه مامورا به وقد مر الاشارة اليه
وهو متعال اه وهذا جواب عن شبهة المعتزلة اذ الحكم عليه بشيء من غيره يوجب العجز
والنقصان ومن قال به غرق في الخسران والخذلان ٥ قوله لم الاصلح واجب لا لعجز كسفه
وبخل باطل لانه لطف وتفضل فمن اين يلزم من عدم لطفه السفه والبخل وانه تعالى يتصرف في ملكه
كيف يشاء فسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء ٥ وهو خالق افعال العباد من الحسنات
والسيئات على ما مر من خلقه فحصل الحالة المذكورة بجميع خلق الشيء واختيار العبد جاعل
بعضها اي مصير بعضها او خالق بعضها حال كونه حسناً مامر بها بالحكم القديم لكونها حسنة
لذاتها او لصفتها الا انه امر بها فكانت حسنة وكذا جعل بعضها قبيحاً فنهى عنها لانها
فكانت قبيحة كما اختاره الاشاعرة ويبعد كل البعد ان يقال انه خلق افعالها حالة كونه
حسن وقبيح بالمعنى الثالث هذا اشارة الى رد الاشاعرة وقوله ولكل قضية اه رد للمعتزلة
حيث اثبتت ان الله في كل قضية حكم معين في الازل ولم يكن للعقل مدخل فيها اصلاً واحاطة
بظهر انها احاطة ازلية وتعلقات قديمة يعلم الاشياء انها ستقع في وقت كذا وعلى صفة كذا
من حسن وقبح وخير وشر وبعد وقوعها ووجودها في الخارج يعلم انها وقعت الكذا او غداً
وهذا تعلق حادث يترتب عليه الجزاء من الثواب والعقاب فاذا كان الامر كذلك لا مجال
للعقل حكم من الاحكام جزئيات الاسلام وانكار ذلك كابرة عظيمة ومعاندة لطه محاطة
والسؤال لكل قضية اي لكل قضاء كلية اي اجمالية او جزئية اي تفصيلية كذا فسر النور لفظة
قضية في كلام عمر والنسفي بالقضاء والقضاء عبارة عن الحكم بنظام الموجودات على ترتيب

وفيه اشارة الى ان نفع يفعل الاشياء بمشية والا المشية غير لازمة
لا الفعل فلا جرم الالايمن للوجوب اصلاً منه

بالمنع الاول بناء على ان الجعل متعد الى مفعولين بمعنى جعلهما
والثاني متعد الى مفعول واحد بمعنى خلق منه

على ترتيب خاص في لوح الكتاب اولاً وفي اللوح المحفوظ ثانياً على السبيل الاجمال وهو مراد صاحب
التوضيح بكلية والقدر تعلق الارادة بالاشياء في اوقاتها وهو تفصيل قضائها السابق بايجادها
في المواد الجزئية وهو المراد بقوله جزئية غاية الامر انه عم القضاء الاجمال والتفصيل فح
يكون قوله حكم معين ناظراً الى القضاء كلية وقضاء معين ناظراً الى قوله جزئية واراد بالحكم المعين الترتيب
الخاص وبالقضاء المعين تعلق الارادة بالاشياء في اوقاتها بايجادها في المواد الجزئية مع
اشتمالها على ما يوجد فيها من حسن وقبح وقع ويكون فيها من زمان ومكان والظرفية
باعتبار القيد فلا يلزم ظرفية الشيء لنفسه وكذا لا تقول المراد بالقضية اصطلاح المنطقيين
والقضية الكلية مثل كل صلوة كذا وكل حيوان كذا والجزئية مثل قوله الزناة الصادر من
المحسن كذا وغير المحصن كذا او غير وكذا مما لا يكاد ان يحصى في الظرفية واضحة ظاهرة اذ كثير
من احكام الشرع اي الازل بقرينة لم يطلع العقل اه وقد ذكرناه سابقاً اي ترتب العقل المقدمات
اشارة الى ان كسب العلم انما هو ترتيب المقدمات والحاصل العلم المكون من الافعال النفسانية
ليس من الافعال الاختيارية وليس بكسب وترتيب المقدمات ليس بايجاد اي الترتيب
بالمعنى النسبي ليس بايجاد بل هو كسب واما المعنى الحاصل بالمصدر فهو ايجاد لانه فعل الشرع
والحاصل ان الترتيب كسائر الافعال حاصل بجميع خلق الله وبكسب العبد واختياره واما العلم
فليس بكسب العبد بل معنى كسب العلم كسب تحصيل مباديه تمت الكتاب

تمت الكتاب بعون الله
الملك الوهاب

بكسبه

العلم

401

حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على التلويح
على التوضيح في بحث مقدمة
الاربعة رحمة الله تعالى
عليهم اجمعين
امين

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لمن انزل كتابه الحكيم تبيانا لكل شئ وهدى ومصليا على كاشف مجملاته
الذى لا ينطق عن هوى وعلى اله واصحابه الذين بذلوا مهجهم فى قمع ضلالات
وغوى وعلى من تلاهم فى ابراز خباياه معتبرا بعد الة ونهى يقول الفقير
المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان احق العلوم بالاختيار وادقها بالنظر
والاعتبار واعلاها شانا واسناها برهانا علم اصول الدين الذى هو
منار الاهتداء الى قواعد الاسلام ومنهاج لسكون مذاهب الاحكام
ومن جملة مباحث الحسن والقبح عجيب الشان غريب البيان لا يجوم حول سرادقات
مخدراته كل فهم ولا ينال اغراض لطائفه من فسيح الانظار كل سهم سيما المقدمات
الاربع من كتابى التوضيح والتلويح فانهما كشفا ساق الجد فى التحقيق والتنقيح
فاردت ان احققها تسهيلا على الخلان بتعليقات جادتها قريحتى عند قراءة
نور عين الانسان سالكا طريقة الانصاف طاويا كشحه عن جانب الاعتساف
ملتمسا ممن لهم شان ونباهة فى درك المعقول ان يعيروها بمعيار صحيح النظر
والاعتبار متجافين عن عادة النفس العناد والانكار فان جهد العقل عبادة
وترك العادة سعادة والله الملهم للرشاد والمسئول لنيل العصمة والسداد
قوله من قضايا الشرع آه يعنى ان هذا الحكم مما ثبت فى الشرع وليس من موجبات
اللغة كما بينه بقوله واما من حيث اللغة قوله لان الشارع حكيم آه اشارة الى
استدلالين معقول وهو ان الله تعالى حكيم والحكيم لا يطلب القبيح لاخلاله بالحكمة
ومنقول وهو قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وهو خروج عن طريقة العبارة
لان قوله لا يامر اما خبر او وصف وعلى كلا التقديرين لا يفيد منع الفاضل
ثم انهم قد يفسرون الحسن بما ليس له عاقبة ذميمة فيدخلون المباح فيه وقد
يفسرونه بما له عاقبة حميدة فيجعلونه واسطة واورد على الدليل الثانى
ان عدم الامر بالفحشاء التى هى القبائح كما يدل عليه تعالى وينهى عن الفحشاء لا

لا يستلزم حسن المامور به مطلقا لجواز ان يكون من قبيل المباح والجواب ان المحققين
على ان المباح ليس بمامور به على ما مر فالمامور به لا يكون الا حسنا واما ما قال الفاضل
الجلبى من ان المراد بالفحشاء ما ليس له عاقبة حميدة ولو قال بدل قوله لا يامر بالفحشاء
لا يامر بما ليس له عاقبة حميدة لكان اظهر فيرد عليه ان التفسير المذكور لا يصح فى قوله
وينهى عن الفحشاء لانه يستلزم نهيه على المباح والقول بتغاير المعنيين فى الموضعين
تكلف ولو بدل قوله لا يامر بالفحشاء بما ذكره يرد عليه ايضا لانه لا يامر بما ليس له
عاقبة حميدة لانه يامر بالمباح قوله على سبيل الالزام قيد بذلك لتحقق الامر
بالاتفاق فان الواجب مامور به بالاتفاق وان اختلف فى المندوب والمباح قوله
وقد اختلفوا حاصل الاختلاف ان الاشعرية وبعض الحنفية يقولون انه امر به فحسن
ونهى عنه فقبح فالحسن والقبح من اثار الامر والنهى وبالضرورة لا يمكن ادراكه قبل
الشرع اصلا وغيرهم يقولون انه حسن فامر به وقبح فنهى عنه فالحسن والقبح ثابتان
للمامور به والمنهى عنه فى انفسهما قبل ورود الشرع والامر والنهى يدلان عليه
ولالة المقتضى على المقتضى ثم المعتزلة يقولون ان جميع المامورات بها حسنة
والمنهيات عنها قبيحة فى انفسها والعقل يحكم بالحسن والقبح اجمالا وقد يطلع على
تفصيل ذلك ايضا اما بالضرورة او بالنظر وقد لا يطلع وكثير من الحنفية يقولون
بالتفصيل فبعض المامورات والمنهيات حسنها وقبحها فى انفسها وبعضها
بالامر والنهى هذا هو المذكور فى اكثر الكتب كما نقله الفاضل الجلبى عن فصول البدايع
لكن المذكور فى الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية والمعتزلة متفقون على
القول بالتفصيل ويوافقه عبارة المص فيما سياتى حيث قال وعند بعض اصحابنا
والمعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان
عقلا ايضا اذا عرفت هذا علمت ان قوله بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه
ليس معناه ان العقل علة لثبوته كما فى قوله ثبت بالامر فان حسن المامور به
عند القائلين بالمدلولية ثابت لذاته او بصفة حقيقية او اعتبارية له بل معناه
انه ثبت حسنه عند العقل قبل الامر ولو اجمالا كما هو عند المعتزلة فى الاحكام التى
تعذر عليه معرفة وجه حسنها على التفصيل قبل الشرع كصوم اول يوم من رمضان

ويمكن ان يقال ثبت حسنه المنصف بالقبلية على الامر بالعقل ولو بعد الامر فاذا كان ثابتا
بالعقل قبل يكون ذاتيا بالضرورة وانما لم يقل بمعنى انه ثبت في نفسه والامر دليل مبين
له لفائدتين احدهما الاشارة الى مبنى القول بالذاتية وهو كون العقل وسيلة اليه بدون
الامر فانه الذي حداهم الى ذلك القول وثانيتهما التنبيه على انهم كما يقولون بالذاتية يقولون
بثبوته بالعقل ايضا كما ان الاشعرية ينكرونهما وذكر بعض الافاضل انه ليس المراد بكون
الحسن عقليا عند المعتزلة انه يدركه العقل لا من قبل الشرع والا لما صح تقسيمه الى الثلثة عندهم
بل المراد بالعقلي مقابل الشرعي اعني ما كان في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه ولعل
تفسيره العقلي بما يثبت في نفسه لعلاقة ان العقل لا يدرك الا الامور الثابتة في نفسه وح
يكون معنى ما ثبت بالعقل ما ثبت في نفسه مع قطع النظر عن الامر والنهي على وفق قوله انه ثبت
بالامر قوله قال في الميزان اه قال الفاضل الجلبي الظاهر انه اشارة الى القول بالتفصيل كما
هو مذهب اكثر الحنفية فح يكون قوله سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله اي في الكل اشارة
الى مذهبي الاشعرية والمعتزلة والموافق لما سياتي في المتن والمنقول من القواطع من اتحاد
مذهب اكثر الحنفية والمعتزلة مع انه اشارة الى ان ليس المراد بقوله او بالعقل قبله الايجاب الكلي
كما اريد بقوله ثبت بنفس الامر الايجاب الكلي بل الايجاب الجزئي الذي يستلزم رفع الايجاب
الكلي المدلول بقوله ثبت بالامر قوله يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فح يكون تقريرا
او تاكيدا لما استفيد من قوله من امهات مسائل الاصول وانما جوز الحمل على التاكيد
مع تحقق المعنى الثاني لان المقام مقامه فان القوم تركوا تحقيق هذه المسائل في كتبهم
والمص طول فيه فكان مظنة ان يتوهم انه اشتغل بما لا يحتاج اليه في هذا العلم اظهار الفضل
في علم الكلام وقد يقال انه على المعنى الاول ليس تاكيدا لافادته كونها من امهات كلا
جزئي الاصول اعني المنقول الذي هو الكتاب والسنة والمعقول الذي هو مباحث الاجماع
والقياس قوله من جهة البحث اه يعني انها راجعة الى البحث عن صفاته الفعلية
وقد يقال انها من مباحث الكلام اللفظي باعتبار ارجاعها الى الامر والنهي هل هما موجبان
لها او دالان عليها او من مباحث فعل الباري بمعنى هل هما من افعاله واثاره الثابتة
بالامر والنهي اولا اقول يرد على الاول انها لو كانت من مباحث الكلام اللفظي لاوردوها
في مباحثه مع انها مذكورة في مباحث الافعال وان مباحث الكلام اللفظي ليس مطلقا

مطلقا من مباحث الكلام بل من حيث انه يصح اتصاف الباري به اولا وانه حادث
او قديم والا لزم ان يكون جميع مباحث الامر والنهي من المسائل الكلامية وعلى الثاني
ان الحسن والقبح ليسا من الامور الموجودة في الخارج حتى يقال انهما من افعاله واثاره
والثابتة بالامر والنهي اولا اللهم الا باعتبار الوجود الرابطي قوله واصولية من جهة
وتكون راجعة الى الامر والنهي باعتبار انهما يثبتان او يدلان عليهما لا من احوال الحكم
على ما يوهمه ظاهر العبارة لانه انما يصح على رأي من جعل الحكم ايضا من موضوعات اصول
الفقه ولانه لو كان كذلك لاوردوها في مباحثه قوله لئلا يثبت بالاهواء بالهوى خ ل
فان الفقيه يبحث عن الاحكام من حيث استنباطها عن الادلة الجزئية قوله الجبر
افراط اه وذلك لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش والارتعاش فسلب الاختيار
عن العبد مطلقا وجعله بمنزلة الجماد وتجاوز عن الحد الذي حكم به البديهة من وجود الاختيار له
وبهذا يندفع ما قال الفاضل الجلبي من ان الجبر الخالص والمتوسط مشتركان في هذا الافراط
اذ لا فرق بين اثبات قدرة الى تاثير لها وبين نفيها لان نفيها مطلقا يخالف البداهة
بخلاف اثباتها مع عدم التاثير فان البداهة لا تدل الا على دوران الفعل معها لا على تاثيرها فتامل
قوله والقدر تفريط اه لانه قول بوقوع بعض الامور على خلاف ما اراد وفيه نقص
في قدرته وارادته قوله يطلق على ثلثة معان يفهم منه انحصار لان المقام مقام البيان
ولذا صرح في شرح مختصر الاصول بكلمة انما والمعاني الثلثة التي ذكرها المص موافق لما في النهاية
وذكر في المواقف بدل المعنى الاول موافقة الغرض ومخالفته وفي بعض الكتب اشتماله
على المصلحة والمفسدة وما في المعاني الثلثة واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه
وملايم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع ومخالفته مفسدة له غير ملايم لطبعه وليس
المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه
للمريض بل الطبيعة الانسانية المائلة الى جلب المنافع ودفع المضار وقد ذكر في شرح مختصر
الاصول بدل المعنيين الباقيين ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له وما لا حرج
على فعله وما فيه حرج والمراد بالحرج الشرعي على ما فسره في الحاشية والفرق بينهما باعتبار
انه على الاول يكون المباح والمكروه واسطة وعلى الثاني يكون داخلا في الحسن فيكونان
راجعين الى المعنى الثالث الا انه قيده بالشرع لان مقصوده بيان المذهب الخاص

بالاشاعرة وانما ترك المعنى الثانى المذكور ههنا اعنى ما يكون صفة كمال او صفة نقصان
لان كلامه فى بيان حسن الافعال وقبحها لا ما يشمل الافعال والصفات وكذا تفسير الاشعرى
بما امر به ونهى عنه راجع الى الثالث بناء على ان المدح والذم عندهم ليس الا بالشرع واما ترك
بعضهم قيد الثواب والعقاب فى المعنى الثالث واخذ بعضهم فيه بناء على تعميم التعريف
لافعال الباري وعدمه فتدبر ولا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات
قوله نص الشارع عليه اى نص الشارع على ان الفعل الفلانى ممدوح او مذموم كما فى قوله
فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين فى حق اهل قباء لما لقنهم فى الاستنجاء
وفى قوله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر ونصه على دليل
احدهما كالايات الدالة على ان فاعل المأمور به مطلقا ممدوح وتاركه مذموم مثل ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما كانت
دلائل على المدح او الذم على الفعل الخالص لانها تدل على كبرى تحصيل بضم الصغرى سهلة
لحصول البها النتيجة مثل هذا مأمور به ممدوح فاعله او مذموم تاركه ومن الف من هذا
التعميم دفع ما اورده الشيخ ابن الحاجب على هذا التعريف من انه ان اريد بذم الشارع
نص عليه فلا يوجد فى الجميع اذ الشارع ما ذم كل تارك اى واجب كانه وان اريد نص اهل
الشرع فدور لان الغرض من تعريف الواجب ان يعرف اى فعل واجب فيذم تاركه
فاذا عرف بذم اهل الشرع وهم لا يذمون ما لم يعرفوا الوجوب ولا يعرفون الواجب
ما لم يعرفوا الذم كان دورا كما ذكره الشيخ فى تعريف المعرب بما اختلف آخره باختلاف
العوامل ايضا قوله وهو لا ينافى جواز العفو الصواب ان يقول وهو لا ينافى وقوع
العفو اذ لا يتوهم منافات الجواز اصلا قوله ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب اه
لان المتبادر منه كونه بحيث يقع عليه العقاب فى الاستقبال فينافى وقوع العفو
وكذا لو اريد كونه بحيث اوعد بالعقاب عليه لامتناع الخلف فى الوعيد عند الاكثرين
نعم لو اريد به استحقاق العقاب عليه وفسر الاستحقاق بانه لو عوقب عليه لاه
نظر الشارع لآل الى ما ذكره المص لكن تفسير الالفاظ فى التعريفات بخلاف ظواهرها
بلا قرينة ظاهرة غير جائز قوله او لصفة من صفاتها حقيقية عند العدلية واعتبارية
عند الجبائى ولعل المراد بالذات ما لا يكون خارجا عن الماهية ليشمل ما حسن بجزئه ايضا

اى كون الشئ يتعلق بذم الشارع منه

هذا بناء على ما فى الحاشية ان بعثة من جعل قوله تعالى وما كنا معذبين
ورسولا فان قرينة يعم الآية منا الا لنفى الشارع على دليل
الذم كالا يخفى تامل منه

قوله لكن الشرع اه استدراك لدفع توهم عدم الفرق بين مذهبى الاشعرية والمعتزلة
فى هذا القسم حيث اتفقوا على عدم ادراك الحسن فيه بدون الشرع وحاصل ان الحسن
من مقتضيات الامر عندهم ومن موجباته عند الاشعرية كما مر قوله وليس المراد اه يعنى قول
المص رح فهذا بناء على الامرين ليس معناه ان مذهبه موقوف على مجموع الامرين كما يتبادر
من ظاهره بل ان كل واحد من الامرين عمدة فى مذهبه فكانه مبناه فالاضراب الاول بالنسبة
الى مجموع الامرين والثانى بالنسبة الى كونهما مبنى قوله والمذكور فى الكتب الكلامية اه
اعتراض على المص بان ما ذكره من انتفاء نسبة الحسن الى افعاله تعالى عند الاشعرية مخالف
لما فى الكتب الكلامية وقوله واما بمعنى كونه الفعل آه جواب سؤال وهو ان يقال ان ثبوت
الحسن لها بالتفسيرين المنقولين لا ينافى انتفائه عنها بمعنى كونه متعلق المدح والثواب
وهو الذى قصده المص وحاصل الجواب ان افعاله منزهة عن الحسن بهذا المعنى مطلقا عند
الاشعرية والمعتزلة اذ لا يتصور فى شانه ترتب ثواب فح لا معنى للتقييد بقوله عنده
وكذا قوله وما ذكره اه دفع لما عسى ان يقال يجوز ان يكون مراد المص انتفاء الحسن عن افعاله
تعالى عند الاشعرية بالتفسير الذى نقله عن الاشعرى وهو ما امر به وحاصل الدفع ان هذا التفسير
عنده مختص بافعال العباد فلا معنى لنسبة نفى الحسن بهذا المعنى اليه وبما ذكرنا اندفع الاعتراض
الذى اورده الفاضل الجلبى على قوله واما بمعنى كونه متعلقا آه من انه ان اراد كونه متعلقا
لهما معا كان بعده مخصوصا بافعال العباد فلا وجه لافراده بالذكر وان اراد كونه متعلقا
لكل واحد منهما بالانفراد كان صحيحا فى حق الثواب دون المدح قوله وكون المباح آه
اعتراض آخر على المص حيث عمم الامر لافعال سواء كان الامر للايجاب او للاباحة او للندب
وادخل المباح فى تعريف الحسن وقد يجاب عنه بان من ادخله فيه جعل المباح مأمورا به مجازا
وهو لا ينافى الاتفاق على انه ليس مأمورا به حقيقة وفيه بحث لان الامر فى قوله ما امره به
اما ان يراد به معناه الحقيقى اعنى ما ثبت بصيغة دالة على الوجوب والندب فالمباح خارج
وان اريد به معناه المجازى اعنى ما ثبت بصيغة دالة على الاباحة يلزم خروج الواجب
والمندوب ولو اريد كلاهما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وتاويله بما يطلق عليه لفظ الامر
مطلقا على طريقة عموم المجاز يبعد ينافى التعريفات قوله لانفاقهم اى الاشاعرة بناء
على ان الكلام فيهم فلا حاجة الى ما ذكره الفاضل الجلبى لم يعنه بخلاف الكعبى لانه مكابرة

كونه صح

متعلق المدح والثواب منه

حاصل الدفع اختيار الشق الاول ووجه الافراد ان الاول
لا يتصف افعاله تعالى به عند الاشعرى والمعتزلة والثانى
مختص بالاشعرى منه
وتصدق الحسن بالامر والقبيح بما نهى عنه منه

بكل نسخ

محضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه قوله ولانه ليس متعلق المدح
والثواب يعني ان المص صرح ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث عند الاشعري ما يكون
بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فعلى هذا يجب ان يكون كل ما امر به حسنا بمعنى كونه
متعلق المدح والثواب والمباح ليس كذلك فلا يكون مما امر به فاندفع ما اورده الفاضل
الجلبي ان محل النظر دخول المباح في مطلق تفسير الحسن لم يرد اذ قد يفسر بما لا حرج في فعله
ولا شك في دخوله فيه وان دخوله بالتفسير بما امر به لم يصلح التعليل بقوله لانه ليس
متعلق المدح والثواب قوله والحسن بالتفسير الثاني ليس كذلك غير مطرد لشموله افعال البهائم
والصبيان والمجنون والاضطرارية ولعل من عرف الحسن بذلك يلتزم كونها حسنة
اذا دخال المباح واخراجها ترجيح بلا مرجح والى ما ذكرنا يشير عبارة السيد قدس سره
في حاشية شرح مختصر الاصول حيث صرح بان تعريفه بما لا حرج في فعله يشمل المباح
وفعل غير المكلفين ولم يعترض عليه قوله ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله
اي يكون الاقدام عليه خلا بما للعقول السليمة ودفس عليه القبح قوله ان شاء ترك آه
المراد بالترك اما انصراف القلب وارتياده واما عدم فعل المقدور قصدا لانه الذي
يتعلق به الذم والمدح والثواب والعقاب وعلى التقديرين يتعلق به المشية لا عدم
الفعل مطلقا فلا يتجه ما اورده الفاضل الجلبي من ان الاولى ان يقول ان لم يشأ لم يفعل
لان عدم الفعل ليس بمشية والا يلزم حدوثه قوله قد لا يكون حسنا بل قبيحا آه
يعني ان فعل المضطر والمجنون كالزنا مع كونه مما لهما ان يفعلاه قد لا يكون مما يتعلق به
المدح والثواب بل يكون مما يتعلق به الذم والعقاب فلو لم يعتبر قيد القادر والعالم
في التعريف الثاني للمعتزلة يلزم دخوله في تعريف الحسن وخروجه عن تعريف القبح فلا يكون
هذا التعريف مساويا للمعنى الثالث المتنازع فيه مع ان هذين التعريفين لهم
مبنيان على المعنى الثالث للحسن والقبح وكونهما عقليين فاندفع الاعتراضان
اللذان نقلهما الفاضل الجلبي احدهما انه ان اراد ان مالهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا
بالمعنى المحدود فممنوع قيد القدرة والعلم فقط انه ليس كذلك وان اراد المعنى الآخر فلا نسلم
استحالته وانتقاض التعريفين جمعا ومنعا ووجه دفعه ظ لان المعنى المراد المعنى
المتنازع فيه وعدم كون فعلهما حسنا بل قبيحا بذلك المعنى يعتبر بصحة هذا التعريف

لا تفسير الحسن بما امر به الخ

هكذا ذكره في شرح المواقف في بحث الكيفية النفسانية

قوله لجواز ان يكون عدم الفعل متعلق المشية باعتبار استمراره

التعريف لانه فرعه وثانيهما انه لم لا يجوز ان يكون فعل المجنون والمضطر حسنا منهما قبيحا
من غيرهما ووجه دفعه ان سقوط الذم والعقاب عنهما بواسطة العذر لا يقتضي
عدم كون الفعل متعلق الذم والعقاب في نفسه قوله ان الفعل حاصل منع عدم
الواسطة على التفسير الثاني لان فعل المضطر والمجنون لا يصدق عليه شيء منهما وحاصل
الجواب ان النفي في قوله ما ليس للقادر العالم ان يفعله ليس متوجها الى القيد بل الى
المجموع فيصدق على فعلهما تعريف القبح بناء على عدم القدرة او العلم لكن الحق ان النفي
متوجه الى القيد وان فعلهما واسطة بناء على ما صرح به السيد في شرح المواقف
ان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بشيء منهما اتفاقا منا ومن الخصوم قوله الثاني منع
لقوله والقبح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول مستندا بان المكروه
عندهم مما يمدح على تركه فلا يكون فعله داخلا في الحسن لا على التفسير الاول لعدم المدح عليه
ولا على الثاني لانه اذا كان يمدح على تركه ليس للعاقل ان يفعله ولا يذم على فعله لانه ترك الاولى
فلا يدخل في القبح اما على التفسير الاول فظ واما على الثاني فلانه اذا لم يذم على فعله يكون كفعل
المباح فلا يصدق عليه ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله كما لا يصدق على المباح وليس منعا
للمساواة بين التفسيرين كما زعمه الفاضل الجلبي لان الجواب لا يطابقه لان السائل
انما اثبت عدم المساواة بمجرد كون المكروه بالكراهة التنزيهية واسطة وذلك مما يسلمه
المجيب والقول بان مرادنا بالمكروه كراهة التحريم لا ينفع ولا يضر قوله ولقائل ان يقول
آه اعتراض على قوله فيكون التفسيران متساويين حاصله انه ان اريد بما ليس للقادر
العالم بحاله ان يفعله عدم الجواز به دخل المكروه في الحسن لتحقق جواز الفعل فيه وان اريد
عدم الاتفاق واللياقة به دخل المكروه في القبح لكنه ليس بداخل فيه على التفسير الاول لعدم
الذم على فعله فيكون التفسير الثاني اعم من الاول قوله ظاهر هذا الكلام آه المشربة
كونها اصليين للمدعى والنفي المدلول عليه بقوله وليس كذلك راجع الى هذا قوله ادلة
كثيرة ان شئت فارجع في شرح مختصر الاصول قوله لا يتوقف على ان فعل العبد آه
يعني لو توقف تلك الادلة على ما بين المقدمتين للزم كونهما اصليين للمدعى بناء على
اصالتها للادلة التي هي اصوله وانما قال ظاهر هذا الكلام لانه يمكن ان يقال يمثل ما
سابقا بقوله وليس المراد آه قوله قد اعترفوا بضعفها كما صرح به الشيخ ابن الحاجب

حاصل المنع عدم شمول القبيح للمكروه بالكراهة التنزيهية لا بالتفسير الاول ولا بالثاني

اي تفسير القبح عند المعتزلة

فكيف يرتفع منع السائل

في مختصره قوله اما الاول فتقريره آه هذا الدليل تحقيقي لا الزامي ولهذا استدل
على وجودية الحسن وابتنائه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره وامتناع قيام العرض
بالعرض والا فالخصم يسلم الاول ولا يساعد الثاني والثالث قوله ان الحسن آه
كذا القبح امر زائد على مفهوم الفعل والا لكان نفسه او جزئه فيلزم من تعقل الفعل بالكنه
تعقله والتالي باطل وفيه ان تعقل الشيء انما يستلزم تعقل ذاتياته اذا كان بالكنه
والتفصيل وفيما نحن فيه كلا الامرين ثم قوله لان نقيضه اللاحسن قيل اراد به
سلب الحسن لانه نقيضه لا المعدول فلا يرد منع صدقه على المعدوم وفيه ان سلب الحسن
فلا يلزم من كونه عدميا وجودية الحسن فاحد المنعين لا يخلص عنه قوله ضرورة ان
الوجودي آه لامتناع قيام الوجود بالمعدوم بالضرورة قوله فيكون عرضا لان كونه
وجودا مع عدم قيامه بنفسه هو معنى العرض قوله ثم انه صفة آه يعني انه قد يوصف
به الفعل فيقال فعل حسن فيكون قائما به لامتناع الوصف بمعنى قائم بغيره كما بين في
مبادي اللغة ثم الفعل عرض بلا ريبة لانه اما حركات او سكنات او هيئات مترتبة
عليهما وكلها من الموجودات العينية القائمة بذواتها ولا معنى للعرض الا ذلك فلو فرض
عدم دخوله في اجناس الموجودات عند المتكلمين يلزم بطلان حصرهم لا عدم كونه عرضا
قوله لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل يعني ان قيام العرض بالعرض باطل لان فرض
وجوده يستلزم عدمه وما كان كذلك يمتنع وجوده اما الثانية فظ واما الاولى فلانه
لو فرض قيام العرض بالعرض يلزم اثبات الحكم اعني القيام بمحل الفعل اعني الفاعل لا
الفعل فعلى تقدير فرض قيام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل يلزم ان لا يكون
القيام به بل بفاعله وانما خص الفعل بالذكر اجراء لدليل امتناع القيام فيما نحن فيه
لينعكس عليه غيره او اراد بالفعل مطلق العرض توسعا والا فالمتبادر امتناع القيام
المذكور مطلقا لا امتناع قيام العرض بالفعل ولو بدل لفظ الفعل بالعرض لكان اولى
وانما قلنا يلزم اثبات القيام لمحل الفعل لا له لان الحاصل في الواقع قيام الفعل والحسن
معا بالجوهر الذي هو الفاعل اذ الفعل والحسن معا حاصلا حيث الجوهر حاصل تبعا له في التجزي
فيكون الحسن قائما بالفاعل وقد فرض قيامه بالفعل هف وما ذكره الفاضل الجلبي
من انه لو اريد بالحكم القيام يلزم ان يكون قوله لان الحاصل قيامهما معا متضمنا

وتقيده بمحل تبعيتا اياه في التجزي صح

ثم قوله ان الحسن عرض قائم سلمه

لا قائما الذي يكون قائما به سلمه

وصف الشيء نسخ

ستضمنا لتعليل الشيء بنفسه وهم لان المعنى انه على تقدير فرض قيام الحسن بالفعل يلزم قيامه
بالفاعل لان الحاصل في الواقع على ذلك التقدير يكون قيامهما به لتبعيتهما له في التجزي اذ لا تجزي
للفعل في نفسه فيراد بالحكم الاثر والموجب كما في قولهم العلم صفة توجب حكما لمحلها
اي اثرا وهو العالمية والمعنى لو قام العرض كالحسن مثلا بالفعل لزم اثبات حكمه اعني الحسنية
للفاعل لا الفعل وهو باطل وقوله لان الحاصل آه لا يثبت ان محل الحسن هو الفاعل لا فعله حتى
يظهر اثبات حكمه له بناء على ان حكم الصفة لا يتعدى محلها وقيل المراد بالحكم المعنى المصطلح
والمعنى انه يفضي الى اثبات الوجوب ونحوه للمحل لا للفعل اقول وكلا التوجيهين فاسد
اما الاول فلا معنى لحسنية كون الشيء متصفا بالحسن فيؤول المعنى الى قيام الحسن به وقد هرب
هذا القائل من تفسير الحكم بالقيام الى هذا التفسير لاستلزامه تعليل الشيء بنفسه
فوقع فيما هرب عنه واما الثاني فلانا لا نسلم ان حكم الصفة لا يتعدى محلها فان الفعل كما يوجب
عالمية المحل يوجب معلومية المتعلق واما الثالث فلان امتناع قيام العرض بالعرض مسئلة
عقلية لا خصوصية لها بالاحكام الشرعية قوله اذ هما معا حيث الجوهر هي المعنى
معا في حيز الجوهر بطريق التبعية قيل لم لا يجوز ان يكون احد العرضين تابعا لحيزه
لحيز الآخر التابع لحيز الجوهر بان يكون في احدهما خصوصية تقتضي المتبوعية وفي الآخر
خصوصية تقتضي التابعية اقول ليس معنى تبعية العرض للجوهر في التحيز ان هناك
تحيزين يقوم احدهما بالجوهر بنفسه والآخر بواسطة العرض بل تحيز واحد يتصف
الجوهر بالذات والعرض بالتبع على قياس الحركة التبعية كما يدل عليه كلام الشارح وحيث
ذلك الجوهر فلا معنى لتجويز ان يكون احد العرضين تابعا لحيزه لحيز الآخر التابع لحيز
الجوهر قوله وايضا معنى قيامه آه ظاهر الكلام يقتضي انه استدلال آخر على لزوم
اثبات الحكم لمحله ولم يظهر لي الى الآن فرق بين الاستدلالين ولعله اراد وايضا
بقال بعبارة اخرى يؤيده انه قال في شرح الشرح بعد ذكر الدليل الاول وهذا ما
قال الآمدي ان قيام احد العرضين بالآخر لا معنى له سوى انه حيث ذلك العرض
الآخر آه قوله الاول لو اراد بالقيام آه اي ان اريد بالقيام في قوله يلزم قيام
العرض بالعرض الاختصاص فاستلزام توصيف الفعل بالحسن للقيام مسلم لكن بطلانه
ثم اذ الدليل المذكور لا يدل الا على امتناعه بمعنى التبعية في التحيز وان اريد به التبعية

محل الحكم نسخ

اي محلها صح

قيام الآخر بالجوهر صح

الظ والآخر بواسطة بالعرض كالاعتقاد منه

ذلك العرض هو حيث نه صح

حكم الفعل لمحله نسخ

في التجز فاللزوم مم اذ التوصيف لا يقتضي الا الاختصاص وقوله بل هو واقع نزع من
السائل بعد تقدير سؤاله اذ لا يتوقف منع عليه قال الفاضل الجلبي لو جعل الحجة الزامية
سقط عنها الوجوه المذكورة في بيان ضعفها وفيه ان الخصم انما يساعده في وجودية
الحسن لا في امتناع اتصاف الشيء بما لا يقوم به ولا في امتناع قيام العرض بالعرض فكيف
يندفع به الوجوه كلها قوله ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا آه لا يخفى
ان المثبت اذا كان من شانه الموجود في الخارج لا يتصف الاشياء به الا بعد وجوده كالبياض
فانه لا يمكن اتصاف الشيء بالبياض المعدوم والا ممتنع ليس من شانه ذلك فلو كان للحسن
من الاوصاف التي من شانها الوجود في الخارج لما اتصف المعدوم في حال عدمه في الجملة وقد
حقق هذه المقدمة بعض اجلة المتاخرين في حواشي شرح حكمة العين والمقام لا يليق ايراده
نعم بعد تسليم كون احد النقيضين عدميا بمعنى المعدوم لا يقتضي كون الاخر موجودا لجواز كونهما
معدومين والمحال ارتفاعهما في الصدق لا في الوجود قوله فلو اثبت وجودية آه فيه
بحث لان اللازم ان اثبات وجودية الحسن مثلا يتوقف على اثبات عدمية اللاحسن مثلا
وهو انما يتوقف على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا لا على اثبات وجودية فالاثم
ليس الا توقف الاثبات على الثبوت وذلك ليس بدور نعم لو ثبت ان اثبات عدمية
اللاحسن لا يمكن الا بطريق اثبات وجودية ما دخل عليه للزم توقف اثبات وجودية
الحسن على اثباته فيكون دورا مضمرا لكن دونه خرط القتاد قوله انه منقوض بالامكان
فيقال لو كان الفعل متصفا بالامكان للزم قيام المعنى بالمعنى لان امكان الفعل زائد
عليه والا لزم من تعقله تعقله ووجوده لان نقيضه اللاامكان عدمي لصدقه على الممتنع
ووصف للفعل فيكون قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى قوله انه مشترك الالزام
قال في شرح المقاصد وانما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن
الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند اهل التحقيق قديم لا عرض ومتعلق
بالفعل لا صفة له وقد بيناه في شرح الاصول انتهى فان قيل الدليل المذكور على كونه
صفة للفعل وهو توصيف الفعل به جار ههنا فكيف لا يكون صفة له قلت حاصل الفرق
ان الحسن منهم لما كان صفة ذاتية للفعل كان توصيفه به باعتبار حاله في نفسه فلا بد
من قيامه به فيلزم كونه عرضا وعند الاشعري لما لم يكن من صفاته الذاتية بل من صفات

لا يخفى ان معنى اعتراض الشافي ان المراد بقوله وهو عدمي
لا بد ان يكون هو العدمي المطلق اي الذي لا يكون فرد من افراده
موجودا في الخارج لان عدمية النقيض المقتضية لوجودية
نقيض آخر انما هي المطلقة لا في الجملة فح يكون معنى قوله والا
وان لم يكن اللاحسن عدميا مطلقا فح يقال ان اريد بالوجودي
في قوله ضرورة ان الوجودي الوجودي في الجملة منعنا اقتضاء
المحل الموجود والمعدوم كالامتناع وان اريد به الوجودي المطلق
على الموجود والمعدوم اقتضاء لكن لا يثبت استلزام عدم كون
الحسن عدميا مطلقا عدم صدقه على المعدوم ومقصود المورد
قد تستره من قوله ولا يخفى دفع هذا الاعتراض بان المراد من قوله
عدمي ما لا يكون من شان نفس الوجود في الخارج وحاصل الدليل
ح وان لم يكن كذلك بل ما يكون من شانه الوجود في الخارج
لما اتصف به المعدوم حال عدمه ضرورة ان لو وجودي
اي الذي يكون من شانه الوجود في الخارج تقتضي ثبوتا
ان المثبت اي الذي يثبت للغير اذا كان من شانه الوجود في الخارج
لا يتصف الاشياء به الا بعد وجوده فيكون اتصاف المعدوم
به حال عدمه ممتنعا
محقق شرح

عند منع وجود توقف اثبات عدمية صورة النفي على ذلك الثبوت سهو

لخطاب الاذلي كان وصفه به باعتبار المتعلق فلا يقتضي القيام به ليكون عرضا
فتدبر ثم اعلم ان الوجه الاول والرابع من وجوه الضعف حاصل ما ذكره المص في المتن
قوله فهو اتفاقي اي لا اختياري صادر بالقصد من جهة العبد لفرض عدم مرجح
من الفاعل وليس المراد من الاتفاقي ما يكون وجوده بلا فاعل لان الكلام في الفعل الصادر
من العبد فالفاعل متحقق قطعا قوله ولا يخفى انه لا جهة آه اقول كما ان المص طالب
بوجه التخصيص الذكري بفعل القبيح في هذا الوجه كذلك الشارح طالب بتخصيص الحسن في الوجه
الاول فما هو جوابه فهو جوابه والظاهر ان الاكتفاء بذكر احدهما على طريق التمثيل وقد يقال
لما فرغوا على الحسن والقبح العقليين ان خلق القبيح قبيح نسبوا خلق القبائح الى العبد
فهذا الاصل لما كان دليلا باعثا لهم على نسبة خلق القبائح اليهم مع قطع النظر عن ادلتهم
الاخر كان ذكر القبيح ونفي كونه عقليا اهم وفيه بحث لان ثبوت الحسن العقلي ايضا
اصل لوجوب اشياء عليه تعالى فكان نفي الحسن العقلي اهم قوله وانه لا حاجة على
تقدير قال الفاضل الجلبي مجرد اللزوم وعدم التمكن من الترك لا يقتضي الاضطرار لما تقرر
ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار والا لزم ان يكون الواجب تعالى مضطرا
في افعاله فلا بد ان يقال ان ذلك لا يكون بتوسط اختياره لانا ننقل الكلام آه
ويؤيد هذا الجواب قول الشارح الآتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال آه اقول هذا
سهو محض لان منع الشارح انه لا حاجة على تقدير الشق الاول من الترديد في اثبات
كون الفعل اضطراريا الى هذا الاستدلال لان حاصل الترديد الاول ان فاعل القبيح
اما ان يكون قادرا على الترك او لا يقدر اصلا وح يكون الفعل لازما لذاته فيكون
اضطراريا بالبديهة ولا يمكن ان يعترض عليه بانه يجوز ان يكون اللزوم وعدم التمكن
بتوسط الاختيار وهو يحقق الاختيار لان المفروض عدم القدرة على الترك اصلا وحاصل
الترديد في الشق الثاني اذا كان قادرا على الترك يكون الفعل والترك مساويين نظرا
الى ذاته فاما ان يحتاج الى مرجح يجب عنده الوجود اولا وعلى الاول يلزم الاضطرار
وح يرد انه يجوز ان يكون المرجح هو الاختيار والوجوب بتوسط الاختيار يحقق
الاختيار فلا يكون اضطراريا فيحتاج في دفعه الى ان يقال ننقل الكلام في ذلك الاختيار
فاما ان يتسلسل او ينتهي الى ما لا يكون باختياره فيكون اضطراريا والموقوف

من جهة نسخ

في الجواب سهو

لا نسلم اذ الواجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا واتما
يلزم من ذلك لعدم يكون المرجح باختياره سهو

على الاضطراري اضطراري وهذا ما ذكره المص رح بقوله واذا وجب عند الوجود المرجح لا يكون
باختياره لان آه فقوله الشه ولما كان كان هنا شرح لقوله واذا وجب آه ولا خفاء في كونه
مظنة الاعتراض وبالجملة فاثبات كونه اضطراريا انما يحتاج في الشق الثاني فذكره في الشق
الاول زيادة قوله وان اراد به عدم التوقف آه الجواب اختيار الشق الثاني ويصح
كونه اتفاقيا بناء على ان المفروض ان الفاعل قادر على الفعل والترك يصدر منه احدهما
تارة والآخر اخرى من غير مخصص فباعتبار فرض كفاية الفاعل يكون اتفاقيا وباعتبار
فرض عدم مخصص سوى الفاعل يكون رجحانا من غير مرجح قوله او كون اختياره آه
في اكثر النسخ بكلمة او وبلفظ المصدر ويرد عليه انه ان اريد كون اختيار الاختيار عين
الاختيار من حيث المفهوم فغير معقول وان اريد من حيث الوجود الخارجي يكون المآل
الى انهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن فلا يلزم التسلسل في الامور الحقيقية وهذا
بعينه معنى انقطاع بانقطاع الاعتبار والى هذا اشار السيد قدس سره في شرح المواقف
في بحث الوجوب وفي بعض النسخ بالواو ولفظ المضارع ويكون ح عطفا تفسيريا لقوله
ينقطع قوله الثالث آه يعني ان الحسن والقبح الشرعيين عائدان الى وقوع التكليف
بفعله وتركه واذا كان افعال العباد اضطرارية لا يكون التكليف بها واقعا لان
التكليف بما لا يطاق وان جائز الكنه غير واقع فيلزم ان لا يوصف بالحسن والقبح الشرعيين
وما قاله الفاضل الجلبي من ان الاظهر ان يقال يلزم ان لا يوصف بحسن وقبح شرعيين لانهما
من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع
بشيء منهما ويلزم ان يكون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق يرد عليه ان كونهما من
صفات الافعال الاختيارية غير مسلم عند الاشعري بل نقول ما تعلق به الخطاب يكون حسنا
او قبيحا وحركة المرتعش والنائم وامثالها انما لا يتصف بهما لعدم تعلق الخطاب بهما
فلا يظهر ذلك الا بعد ان يقال ان تكليف ما لا يطاق غير واقع وح لا يكون اللازم الا
امرا واحدا قوله سواء قلنا يجب به اي باختيار الفعل او لا يجب بل يصير اولى على اختلاف
الرأيين يكون الفعل اختياريا قوله وجود القدرة لا تأثير لها فلا يكون نفي تأثير القدرة
واثبات الاضطرار مصادرا للبداهة قوله وعن الثاني آه يعني ان فعله يحتاج الى
مرجح ولا يصير به الفعل لازما ولا نم لزوم التسلسل لانه قديم وفيه بحث اما اولا فلان

لان المرجح لا يكون باختياره منه

فاعتراض نحو

ويمكن ان يجاب ايضا باختيار الشق الاول ونقول ان انتفى مع عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل عدم التوقف على مرجح آخر يلزم الترجيح بلا مرجح وهو يكون اتفاقيا منه

على القول بكون فعل العبد اضطراريا او اتفاقيا كما قال الاشعري منه

اي عدم اتصاف فعل العبد بالحسن والقبح الشرعيين منه

لا يخفى ان اللازم على تقدير كون الافعال الاضطرارية شيئا ان فاتها على الجبلي الا ان كونهما من صفات الافعال الاختيارية غير مسلم عند الاشعري منه

تكليف ما لا يطاق

فلان التزويد في الاستدلال انما هو في الفعل مع المرجح وكون المرجح في ذاته تعالى قديما
لا ينفع لانا نقول ان كان الفعل مع المرجح لازم الصدور يكون اضطراريا وان كان
جائز الوجود فاما ان يفتقر الى مرجح آخر او لا فعلى الثاني يكون اتفاقيا وعلى الاول يعود
التقسيم نعم لو كان التزويد في المرجح بان يقال ذلك المرجح اما ان يكون لازم الصدور او لا
فعلى الاول يكون اضطراريا وعلى الثاني يلزم التسلسل كان القول بان المرجح في ذاته تعالى قديم
نافعا ولا يخفى ان هذا البحث انما يرد بناء على تفسير الشه وهو مطابق لما ذكره المحقق
واما على ما ذكره المص فالجواب تام لانه رد في المرجح واما ثانيا فلان كون المرجح في ذاته
تعالى قديما لا يصح سواء كان تعلق ارادته او نفس ارادته لانه لو كان قديما يلزم قدم
الحادث والجواب انه يجوز ان يتعلق ارادته في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص
فعنده يوجد بلا حاجة الى تعلق آخر حادث واحتياجه الى تعلق حادث للقدرة في ذلك
الزمان يترتب عليه حدوثه وان اعترف به الجمهور لم لا يدله من دليل واما ثالثا فلان
عدم احتياج القديم الى المرجح يستلزم اما القول بوجوبه او بنفي زيادته قوله والمص اورد
المنع آه لا يخفى ان المص منع الوجوب ولزوم الجبر على كلا التقديرين فتزويد الشه غير واقع
موقعه قوله ان كثيرا من المصادر قيل انما قال كثيرا لان ذلك في المصادر اللازمة
دون المتعدية ضرورة ان الهيئات المترتبة على المتعدية تحدث فيما وقع عليه لا
في فواعلها والفاعلية وان كانت هيئة حاصلة للفاعل في المتعدية الا انها بالمعنى
ثانيا وقال الفاضل الجلبي انه احتراز عما لا يحصل به معنى ثابت كالامكان والامتناع وغيرهما
مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل لحالة موجودة في الخارج وفيه بحث لان هذا وان كان
صحيحا في نفسه لكن لا يمكن حمل عبارة الشه عليه لان معنى المصدر هو الايجاد والايقاع
وهو لا يتصور بدون الموجد فلا يمكن له ان يقول ان بعض المصادر لا يفيد معنى ثابتا
والا لزم تحقق الايجاد بدون الموجد قوله وهو المعنى المصدري فيه بحث اما اولا
فلان معنى المصدري هو الحدث وقد ذكره السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع
ان الحدث عبارة عن معنى المنسوب الى الفاعل بانه قائم به وقد ذكر في تعريف المصدر
باسم الحدث الجاري على الفعل ان الجاري اعم من ان يكون على وجه الصدور او على وجه القيام
كالطول والقصر واما ثانيا فلانا لا نسلم ان ايجاد الحركة في ذات الموقع تحريك بل هو تحريك

وهو نحو

لكن يمكن ان يقال يستفاد من الشه ان كل مصدر معناه الايجاد والايقاع لا يمكن حمل عبارته على ما قال الفاضل بل المعنى كثير من المصادر كذا فتدبر فانه بما ذكرنا يندفع بعض الابحاث الآتية على كلام الشه منه

او موجود نحو

لنفسه وانما التحرك هو قيام الحركة به المرتب على ايجاده واجتماعهما في امر واحد لا يقتضي
اتحادهما وكذا يرد على قوله وكايقاعه القيام بانا لانم انه قيام بل اقامة لذاته ترتب عليه
القيام قوله والاول حقيقة معنى المصدر يريد بيان معنى قول المص وضع المصدر بازائه
ويرد على قوله وهو الجزء من مفهوم الفعل انه يلزم ان يدل طال و مات وامثالهما على الجزء
الموت والطول بحسب الحقيقة مع ان المتبادر منهما ليس الا الاتصاف والقيام والذي
يخطر بالبال في توجيه عبارة المتن ان لفظ الفعل بالكسر الذي هو اسم على ما في الصحاح
بخصوصه يطلق على معنيين احدهما المعنى الذي وضع المصدر اي مصدره وهو الفعل بازائه
وهو الايقاع والايجاد وعلى الهيئة المترتبة على ذلك الايقاع وهو الاثر وقوله فانه
اذا تحرك زيد آه توضيح للمعنيين بمعنى انه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فاذا
اريد بالحركة الحالة المذكورة فهو المعنى الثاني للفعل واذا اريد بالحركة الايقاع الحركة فهو المعنى
الاول والشارح فهم ان مراده هو المعنى الثاني والاول للمتحرك فيكون للمتحرك الذي هو
مصدر لازم ايضا اطلاقان فلاجل هذا ضم قوله فكثيرا من المصادر ووقع فيما وقع في هذا
ما خطر به بهني العليل ولعل عنده غيري احسن من هذا قوله فيلزم النص في المبدأ
اعترض عليه بما اشتهر من انه يجوز ان ينتهي الى ايقاع امر اعتباري اذ لا يلزم من وجود
فرد من افراد طبيعة جنسية او عرضية وجود فرد آخر ولي فيه بحث لان الايقاع اذا
كان مما شانه الوجود في الخارج سواء كان طبيعة نوعية او لا فالاتصاف بفرد منه
فرع وجود ذلك الفرد في الخارج كما مر فلا يمكن الاتصاف بايقاع اعتباري على ان المص يكتفي فيما
سياتي الانتهاء الى الاعتباري كما سنوفه قوله او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع قد عرفت
ما فيه سنسمع في هذا زيادة كلام ان شاء الله تعالى قوله وبداهة العقل قاطعة باستحالة
ذلك لانه يلزم ان يصدر من الفاعل المختار امور لا شعور له بها اصلا قوله فلا يلزم
ذلك اي ايجاد امور غير متناهية عند ايجاد شيء واحد سواء كان ايجاده بالايجاب او بالاختيار
قوله فلا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث ذكر في شرح مختصر الاصول من قبل الاشعرية
وجعل الشارح في شرح العقائد تحقيقا ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث ضرورة وهذا
التعلق اذا نسب الى العالم فهو صدور عن الخالق والى القدرة فهو ايجاد له والى
ذي القدرة فهو خلقه فالخلق كون الذات بحيث تعلقت قدرته انتهى فعلم ان التكوين

فالخلق

ان التكوين بمعنى الايجاد امر اعتباري كيف ولو كان حادثا فاما ان يكون قائما
بالواجب فيلزم كونه محل الحوادث او بالمخلوق فيلزم قيام صفة الشيء بغيره وكلا المقدمتين
باطلتان عند الاشعري فالالزام تام بلا مرية قوله ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى
المصدري آه يعني ان الكلام في الايقاع الذي هو معنى مصدري هل هو حقيقي او اعتباري ولا شك
في امتناع وجوده بدون المكون لان وزانه وزان الضرب مع المضروب فلو كان قديما يلزم
قدم الحوادث بالضرورة وانما قدم الايقاع بمعنى التكوين الذي صفة ازلية ذات تعلقات
حادثة كما يقوله الماتريدية فلا نزاع لنا فيه قوله فضروري واضح يريد ان من تصور معنى
الممكن وهو ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج وهو ان يكون كل من الوجود
والعدم لامر خارج جوهر بالنسبة بينهما جزما يقينيا بديهيا فلا يحتاج الى تنبيه يزيل غفاوته
بالنسبة الى الاذهان القاصرة بان يقال والا لكان ذاته كافية فيه فلم يكن ممكنا بل واجبا
لان كل شيء لا يخلو اما ان يكون وجوده مقتضى ذاته بمعنى ان يكون كافيا فيه من غير احتياج
الى امر آخر او يكون عدمه كذلك او لا يكون وجوده ولا عدمه كذلك فاذا كان ذات الممكن
كافيا في وجوده كان واجبا وبما ذكرنا ظهر ان ما قالوا من انه لا بد في اثبات احتياج
الممكن الى علة من اثبات ان الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب غير كافية
في وجوده وجعلوه مبنى في الكتب مما لا حاجة اليه لان الاولوية الناشئة من ذاته
اذا كانت كافية في وجوده كان واجبا لا ممكنا ولعل منشأ ذلك انهم ارادوا من الاقتضاء
التام الواقع في التقسيم ان يكون الوجود مستحيل الانفكاك عنه فالممكن الخارج من التقسيم
ما لا يكون وجوده ولا عدمه مستحيل الانفكاك عنه وح لا ينافي ان يكون لاحدهما اولوية
بالنظر الى ذاته غير واصلة الى حد استحالة الانفكاك يقع بتلك الاولوية ولا يقتضي الوجوب
ولعمري انه لا فائدة في تفسير الاقتضاء بذلك وليس ذلك الا توسيع دائرة البحث على
المقدمة البديهية التي اتفقت عليها العقلاء بل الحيوانات العجماء بل المراد بالاقتضاء التام
هو الكفاية في الوجود واما استحالة الانفكاك فامر يترتب عليه ضرورة ان الذات اذا
كانت كافية في وجودها فتخلفه في وقت يستلزم ان لا يكون الكافي كافيا لاحتياجه
الى عدم ذلك الوقت ولله در الشرع حيث نبه لهذا التدقيق فقال في شرح المقاصد في
بيان المسئلة المذكورة والذي يقتضيه النظر الصائب انه اريد باولوية الوجود والعدم

ترجحه بالنسبة الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه ح يكون
واجبا او ممتنعا وغفل عنه الفحول حتى احتاج الى التطبيق بين كون تلك القضية بديهية
على ما تقرر عندهم وبين توقفه على نفي الاولوية بان ثبوت الاحتياج للممكن الخارج من
القسمة اعني ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه اقتضاء ذاتيا ليس ببديهي انما البديهي للممكن
بمعنى لا يتساوى طرفاه الى ذاته لكن تصور الممكن بهذا المعنى كسبي لتوقفه على البرهان الدال
على نفي الاولوية الذاتية وكون تصور الموضوع ههنا على وجه هو مناط الحكم كسبيا لا ينافي
بداهة التصديق ولا يخفى انه اعتراف بنظرية الحكم بالاحتياج لان هذا الحكم موقوف على التصديق
بثبوت التساوي الذي هو الوسط له لا على مجرد تصوره بهذا الاعتبار ولو لم يقر بهذا
التوقف في البداهة لزم ان لا يتحقق حكم نظري لانه اذا تصور موضوعه بعنوان الوسط
مع التصديق بثبوته له يكون الحكم بديهيا مثلا اذا تصور العالم بعنوان المتغير مع التصديق
بثبوته له يكون الحكم بحدوثه بديهيا لا يحتاج الى نظر آخر والفاضل الجلبي لم يتنبه الدقة التي
راعاها الشيخ في هذا المقام فحمل قول الشيخ وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته على ان
يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته متابعة للقوم حيث جعلوا الحكم بالاحتياج بديهيا
للممكن المفسر بهذا المعنى ثم اعترض عليه بان الممكن الخارج من القسمة ليس بهذا المعنى بل المعنى
ما لا يقتضي ذاته وجوده اقتضاء ذاتيا وافتقاره الى علة موجدة ليس ببديهي لانه موقوف
على نفي الاولوية الذاتية بقي ههنا بحث وهو ان اللازم من الحكم البديهي ان الممكن لا
يكون ذاته كافية في وجوده بل يحتاج الى امر خارج اما انه يحتاج الى علة موجدة فكل الجواز
ان يقتضي ذاته وجوده بتوسط امر عدمي ولا يلزم كونه واجبا لاحتياجه الى امر خارج
عن ذاته والقول بان ماهية البحث لا يمكن ان يقتضي الوجود لان مرتبة الايجاد فرع
الوجود انما يتم على مذهب من قال بعينية الوجود في الواجب واما على مذهب من قال بزيادته
واقتضاء ماهيته له فلا اذ الفرق بين الواجب والممكن في انه يجوز ان يكون ماهيته علة
فاعلية لوجوده دون ماهية الممكن عسير جدا والمحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب
ادعى البداهة في احتياجه الى الموجدة ايضا وانت خبير بان تصور طرفي الحكم غير كاف في
الحكم المذكور محتاج الى نظر كيف وقد قال في شرح المواقف بعد نفي الاولوية بان اللازم الى
امر خارج اما الى الموجد فلا وتصدى لاثباته بمقدمات كثيرة اللهم الا ان يكون حدسيا

اي تساوي طرفي الوجود والعدم الممكن منه

حدسيا لذلك المحقق قوله انما يخفى على بعض الاذهان اشارة الى دفع ما سيورد من انه
لو كان بديهيا لما خفي لبعض الاذهان حتى جعلوا كسبيا واستدلوا عليه وانكره ذو قبس
حيث قال وجود الافلاك اتفاقي قوله والا لكان واجبا فعرفت صحة هذه الملازمة
بحيث لا يرتاب فيه والفاضل الجلبي لما استشكل عليه الامر قال الاولى ان يقال بدله والا لكان
وجوده رجحانا بلا مرجح وهو باطل اذ قد ينافش في قوله لكان واجبا ولا يخفى عليك
ان هذا الدليل حقيق ان يقال نعم البدل لان الترجحان بلا مرجح معناه وجود الممكن
بلا علة فاثباته به اثبات الشيء بنفسه قوله بحسب عدم الممكن عند عدم العلة
ههنا بقوله بجميع اجزائها كما قيد في جانب الوجود اشارة الى ان عدم جزء واحد من العلة
التامة كاف في عدم المعلول لان عدم كل جزء منها علة تامة لعدم جزء لكن بشرط
ان لا يتقدمه عدم جزء آخر بخلاف وجود المعلول فانه لا بد فيه من وجود العلة التامة بجميع
اجزائها لكن قوله وشرائطها مستدرك لان كل ما يتوقف عليه وجود المعلول جزء من العلة
التامة ولذا عرفوه بجملة ما يتوقف عليه وقالوا انها لا تكون موجودة لكن في المانع
جزء منه ومعنى وجودها حصولها بجميع اجزائها قوله بل امكن بالامكان العام قيد به
لانه النقيض للامتناع لا يتناول الواجب لان الكلام في الممكن المحتاج الى العلة وهو لا يكون
واجبا قوله اما الملازمة آه يعني اما ثبوت القضية اللزومية الكلية اعني لو كان ممكنا
لم يلزم من فرض وقوعه محال فلانه لو لم يصدق لصدق قد لا يكون اذا كان ممكنا لم يلزم
من فرض وقوعه محال ويلزم قد يكون اذا كان ممكنا يلزم من فرض وقوعه محال وهو باطل لانه يلزم
ان لا يكون الممكن ممكنا ضرورة ان استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى
اللزوم فيكون وقوعه محالا فلا يكون ممكنا بل ممتنعا وليس معناه الا ثبوت الملازمة بين
كونه ممكنا ونفي لزوم المحال من فرض وقوعه فلانه لو لم يكن نفي لزوم المحال لازما لكان لزوم
المحال لازما فيلزم ان لا يكون ممكنا لان استحالة الملازمة آه حتى يرد عليه انه يجوز ان لا يكون
شيء من النقيضين اعني لزوم المحال وعدمه لازما للممكن ثم اعلم ان خاصة الممكن هو انه لا يلزم من فرض
وقوعه بالنظر الى ذاته محال لا مطلقا فان الممكن يجوز ان يكون ممتنعا بالغير فيلزم من فرض وقوعه محال
كعدم المعلول الاول فان فرض عدمه يستلزم نفي الواجب لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى
وجود علته ح لا بد ههنا من بيان ان المحال اللازم لازم من ذاته بان يقال انا لو قطعنا النظر

وان اراد به الترجحان بلا داع فلا نم استحالته منه

بانه لا يلزم من عدم توقف وجود الممكن موجد كون ذاته مقتضية لذاتها حتى يلزم كونها واجبا منه

سلمنا وجود معدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم منه

بناء على تلازم الشائبة المعدولة مع الموجبة المحصلة عنه وجود الموضوع والعدم منه

والممكن هو الوجود وعدم العلة لا غير منه

عن جميع ما سوى وجود الممكن وعدم علته التامة يلزم المح فعلم ان المح اللازم لازم بالنظر
الى ذاته ويرد عليه انه لا يلزم من قطع النظر عنه عدمه في نفسه لجواز ان يكون مع الممكن
المفروض وجوده مع عدم العلة امر في نفس الامر بسببه يلزم المح هكذا قيل اقول معنى قولهم
ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ان الممكن اذا نظر في ذاته وقطع النظر عن جميع ما سواه
امكانه جزم العقل بعدم لزوم المح من فرض وقوعه ولا يتوقف في هذا الحكم وفيما نحن فيه
اذا لاحظ وجود الممكن مع عدم العلة التامة يجزم بلزوم المح فلا يكون ممكنا وهذا البحث
والجواب مطرد في جميع مواد يتمسك بهذه المقدمة فلا تغفل عنها قوله فلانه لو فرض
وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه آه وهو على تقدير عدم التوارد واحد
بالشخص وعلى تقدير التوارد على سبيل البدل احدهما لا على التعيين فلو فرض وجود
الممكن بلا تمامية احدهما لزم ان لا يكون بعض ما يحتاج اليه محتاجا اليه قوله قد يكون
اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه آه توهم الفاضل الجلبي ان هذه القضية وكذا التي بعدها قضية
سالبة المحمول الا انها اقامها مقام السالبة الجزئية لتلازمهما ولا يخفى انه انما يكونان
كذلك لو كان عدم لولاهما اثبات السلب وليس كذلك بل عدم لولاهما سلب نسبة الوجوب
والامتناع الى وجود الممكن ومجرد ادخال حرف السلب على المحمول لا يدل على كونه
جزءا منه قوله بالامكان العام قيد بذلك لانه نقيض الوجوب لا يتناول الممتنع
لان الكلام في الممكن الخاص على ما عرفت فاندفع الاعتراض الاول الذي ذكره الفاضل
الجلبي من انه لا يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير ضرورية العدم آه واما اعتراضه ثانيا
بان قوله والا لامكن عدمه يدل على انه لا واسطة بين الوجود والعدم وهذا مخالف
لما سيأتي في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يصح اثبات المط بالمقدمتين
المتخالفتين فالجواب عنه ان المراد بالممكن ههنا ما يكون ممكن الوجود في نفسه وهو منحصر
في الوجود والعدم والاحوال ليست كذلك والدليل على ذلك ان المص سيصرح
في المقدمة الثالثة بان الرجحان بلا مرجح انما يمتنع في الممكن الوجود دون الاحوال وان
الاحوال لا يجب وجودها عند وجود العلة قوله فان قيل ان اردتم آه اعلم ان
ايراد هذا السؤال بالترديد لا يصح بالنظر الى كلام الشارح لانه قد فسر الرجحان سابقا
بقوله وهو وجود الممكن آه بحيث صار منافيا لان المراد هو المعنى الثاني اعني ترجيح احد المتساويين

وهي قد تكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن منه
كما نقله الفاضل الجلبي سره
والممتنع ليس بممكن خاص لان عدمه ضروري سره

فلا يبطل التلازم ذقوده ولو كان عدم الممكن على تقدير
وجود الممكن ممكنا بالامكان العام لما لزم من فرض
وقوعه محال منه

عقلية التامة نسخ

المساويين من غير داع ولا يمكن جعله شرحا للسؤال المذكور في المتن بقوله فان قيل
لانهم اذا لم يرد به فيه والعبارة السابقة لا يحتمله فان قوله فوجوده مع الجملة تارة وعدمه
اخرى رجحان من غير مرجح نص في المعنى الثاني والا لم يكن لقوله مع الجملة تارة وعدمه
اخرى معنى فمن قال انه شرح لقول المص فان قيل آه لم يأت بشيء اذ لا فرق بين عبارة
المتن والشرح الا بان الشارح قدم ذكر الرجحان بلا مرجح وفسره بوجود الممكن تارة وعدمه
اخرى مع تحقق الجملة والمص قدم قوله فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى وحمل عليه
الرجحان بلا مرجح فالصواب ان يقتدي الشارح بالمص بترك الشق الاول من الترديد
وغاية ما يتكلف انه اعتراض بالنظر الى قوله واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح
مع قطع النظر عن تفسيره فكانه قال ان اردت بالرجحان بلا مرجح وجود الممكن بلا علة
فلم يلزم من تقريرك السابق وان اردت ترجيح احد المساويين فلزومه منه مسلم لكن
استحالته ممنوعة قوله فجوابه اعترض سيد المحققين بانه اذا جعل الايجاد جزءا من الجملة
يكفي في تقرير الدليل ح ان يقال اذا وجد الايجاد وجد الممكن لامتناع التخلف عنه
والا فلا لاستحالة وجود الشيء بلا ايجاده وباقي المقدمات مستدركة وايضا يلزم
امتناع بساطة شيء من العلل مع انهم صرحوا بها اقول القائلون بصدور العالم
من الصانع بطريق الصحة قائلون بان الايجاد مع الوجود وبالعكس لكن لا بطريق
الوجوب واللزوم بل بطريق الصحة والاختيار فقوله لامتناع التخلف عنه ان اريد به
امتناع وقوع التخلف فهو لا يثبت ما هو المدعى اعني وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة
بل واجبه وان اراد امتناع جواز التخلف فهذه المقدمة نظرية والقائلون بالصدور
عن العلة التامة بطريق الصحة لا يسلمونها فلا بد من الرجوع الى ما قاله المص من انه لو جاز
بعد تحقق الجملة عدمه فلو فرض وقوعه لا يكون هناك ايجاد لان معنى الايجاد بالوجود
بديهي ومتفق عليه ففي حالة الوجود ان وجد آه واما لزوم عدم بساطة العلة التامة فلانه
لا يتحقق كما بين في محله فليكن جزئية الايجاد ايضا من وجوه ترتيبه قوله
وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه لا يتوهمن ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك
ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبته ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى
الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان بينهما قوله فان قيل المعلول النوعي آه

عدم تحقق نسخ

ثبات الايجاد نسخ

وذلك نسخ

معارضة له لدليل المقدمة الاولى اعني اذا عدم العلة التامة يمتنع وجود المعلول قوله
اذا اعتبرت آه اشارة بزيادة صفة للخطاب الى هذا الجواب على تقدير تسليم ما اعتبره
السائل وبنى عليه السؤال من كون المعلول نوعيا حقيقيا واما على ما هو التحقيق من انه
قول مجازي ليس ههنا الا تعليل افراده بالعلل المتعددة فلا ورود للسؤال اصلا فمن
قال ان هذا السؤال والجواب مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج وفساده بين فقد غفل
عن اعتبار الاعتبار في الجواب قوله واعلم ان ما ذكره المص آه اقول ليس المراد من الايجاد
الاضافة التي تحصل بين الموجد بعد تحقيقها فانه لا شك في تاخيره بل المراد كون العلة
بحيث يستتبعها وجود المعلول ولا تتخلف عنه وجوده زمانا على ما بينه في شرح المواقف
في مقدمة ابطال التسلسل وهو الذي يسمونه في المختار تعلق القدرة والارادة وتقدم الايجاد
بهذا المعنى مما يشهد به بداهة العقل لان مصداقه هو الترتب بالفاء وههنا صحيح يقال
اوجده فوجد وصرح به القوم ايضا حيث قالوا في تجويز استناد القديم الى المختار انه يجوز
ان يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود في انهما بحسب الذات دون الزمان
قوله وبحسب اعتباري عقلي آه قال سيد المحققين هذا لا ينافي توقف الموجود عليه كعدم
المانع ولو لم يتوقف وجود الممكن على الايجاد لزم وجوده بلا ايجاد اقول ام اولا انه ام
انتزاعي ينتزعه العقل اذا اعتبر نسبة العلة الى المعلول من حيث استتباعها له وبصفة الايجاد
فهو في الواقع متاخر عنها في الوجود المحمولي والرابطي وفي الخارج ليس له تحقق اصلا لا محموليا
ولا رابطيا والا لاحتاج الايجاد في احد الوجودين الى ايجاد وان لم يكن في الخارج الا الموجد
والموجد والعقل ينتزع عنهما الايجاد وبعد تحققهما لم يكن الايجاد مما يتوقف عليه الوجود
واما ما ذكره قدس سره بقوله ولو لم يتوقف آه فيرد عليه انه ان اراد انه يلزم وجود
الممكن من غير ان يكون الايجاد موقوفا عليه فسلم لكن لا نم استحالته اذ البديهي هو
ان وجود الممكن لا يكون من غير موجد وايجاد واما ان الايجاد مما يتوقف عليه فكلا وان
اراد انه يلزم ان لا يكون هناك ايجاد فلا نم اللزوم لان الموجد اذا اوجد شيئا فلا محالة
يكون هناك ايجاد وانما الكلام في كونه موقوفا عليه لوجوده قوله والمشهور آه اي في اثبات
انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة قوله كان تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا
مرجح سيأتي في المقدمة الرابعة ان ترجيح احد المتساويين والمرجوح جائز معناه انه يجوز

ولا يتوهم من هذه العبارة ايضا امرا اضافيا بل المراد
حالة يسبها الاستتباع على ما قالوا في الصدورية منه

لفظ الاعتبار نسخة

الوجود المحمولي وجود الشيء في نفسه والوجود الرابطي وجود الشيء
لغيره كما في زيد قائم الوجود الذي للقيام في نفسه محمولي
وثبوت لزيد رابطي منه

علة التامة

يجوز ان يرجح الفاعل احد طرفي الممكن بحيث يخرجه عن التساوي او المرجوحية من غير ان يكون
هناك رجحان سابق على هذا الترجيح واما ترجيح احد المتساويين او المرجوح بلا مرجح لا سابقا
ولا مع هذا الترجيح فبط لانه يستلزم رجحان احد المتساويين ما داما كذلك فانه اجتماع النقيضين
واللازم ههنا هو المعنى الاخير لانه اذا جاز وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جميع
ما يتوقف عليه وكان نسبته الى جميع الاوقات على السواء لم يتحقق عنه رجحان احد الطرفين
بالنسبة الى الاوقات فوقوعه في وقت دون وقت اخر رجحان لاحد المتساويين مع بقاء
تساويهما فلا يرد ما قيل ان ترجيح احد المتساويين من المختار جائز بالاتفاق لان معناه
ما ذكرناه اولا فتدبر قوله فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن آه ايراد على المشهور
وحاصله ان النزاع في انه يجوز ان يكون صدور المعلول من العلة لا بطريق الوجوب وهذا
لا يستلزم الا ان يكون العدم ممكنا في وقت الوجود لا في جميع الاوقات فح نقول لا نم
انه لو امكن عدم الممكن مع عدم تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة
وعدمه اخرى ترجيحا بلا مرجح لجواز ان يتحقق في ان تمام العلة اولوية لاحد الطرفين غير
واصلة الى حد الوجوب بها يقع وفي هذا الحال يمكن عدمه لعدم الوجوب من العلة ثم بعد
ذلك يمتنع عدمه بناء على انه يجوز ان يتحقق بعد الوجوب امر بها يصير ممتنع العدم
لجواز تغاير علة البقاء مع علة الوجود وح لا يلزم ترجيح احد المتساويين بناء على
حصول الاولوية لاحدهما مع صدور المعلول عن العلة التامة بدون الوجوب وبما قررنا
اندفع ما قال سيد المحققين القول بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب
الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجوب غير موجه واما الجواب الذي نقله الفاضل
الجلبي فمما لا يخفى فساده على من له ادنى تمييز قوله فلنا ان امكن آه جواب
بتغيير الدليل يعني لو امكن العدم في حال الوجود مع تلك الاولوية فان فرض وقوعه
فاما بلا سبب فيلزم رجحان المرجوح واما بسبب فيكون عدم ذلك السبب من جملة
ما يتوقف عليه الوجود لان رفع المانع جزء العلة ولا يكون داخلا في الجملة التي فرضناها
والا لما امكن العدم فلا يكون الجملة جملة هف وحاصله انه كلما تحقق العلة التامة
كان احد الطرفين راجحا وكلما كان احد الطرفين راجحا كان الطرف الآخر مرجوحا وكلما
كان مرجوحا كان ممتنعا ينتج كلما تحقق العلة التامة كان الطرف الآخر ممتنعا وهو المط

واما نسخة

اتفاقا نسخة

وهو الذي نقله الشارح بقوله والمشهور

لعل هذا انما يكون مخالفا للمتفق عليه من كل الوجوه
والا لا دخل لهذه المقدمة في الشبهة تدبر منه

لانه قرر بوجه يصير هذه الشبهة على البرهان كالا يخفى
على من له ادنى مسكة منه

قوله مع كونها اولوية آه قال سيد المحققين هذا ليس كما ينبغي فان الكلام في
وجوب الممكن عند حصول العلة التامة كما يفصح عنه قوله وهو احتياج كل ممكن الى علة
يجب وجود الممكن عند وجودها لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا والثاني هو الاولى
دون الاول لوقوع الاستدلالات عليه من الفريقين بحيث يبعد عدد بها من المتشبهات
اقول لا شك في ان كيفية الميزان اذا كان احدهما راجحا كان الآخر ممتنعا رجحانه
ما دام الاول راجحا وهذا بديهي يحكم به العقلاء فالعلة التامة اذا رجح احد طرفي الممكن
كان الطرف الآخر ممتنع الرجحان في جميع اوقات الرجحان الاول وهذا معنى الوجوب
الناشي من العلة فعلم ان هذه القضية بديهية وان النزاع والمخالفة انما وقع لعدم
تصور طرفيه كما هو مناط الحكم وان الوجوه المذكورة تنبيهات عليها وفي هذا المقام ذيادة
بحث لا يليق بهذا المقام قوله واجب على تقدير الله تعالى آه المراد به ههنا تعلق
القدرة على فق الارادة من حيث نسبته الى الفاعل عند نافي التكوين كما ذكره في شرح
مختصر الاصول وتعلق التكوين عند مثبته وعلى التقديرين فالايجاد مقدم على الوجود
والوجوب المستفاد منه وجوب سابق فما قال الفاضل الجلبي من انه يدل على ان المراد
الوجوب اللاحق ولا نزاع فيه فلا بد من ان يقول الايجاد بالقصد والنية بعيد من الحق
بمراحل قوله واعترض عليه الحكماء آه قال سيد المحققين الجواب انما تختار الشق
الاول ولا يلزم قدم الحادث لانه اختياري في الازل ان المعلول سيوجد فيما لا يزال
وما الدليل على استحالته انتهى يعني ارادته الازلية تعلقت بوجود الاشياء فيما لا يزال
على النحو الخاص فلو وقع في غير ذلك الوقت كان تخلفا عن العلة التامة وهذا كما اراد
الله تعالى ان يوجد زيدا اسود فلا يمكن ان يوجد اسود ولو اوجد ابيض كان تخلفا عن العلة التامة
وايضا ان الله تعالى انما يقدر على الممكنات ووجوده الحادث في الازل غير ممكن فلا يكون مقدورا
الا فيما لا يزال فما قيل ان هذا القول اعتراف بالتخلف عن قلة التدبر وتلك الحدوث
بالنسبة الى ذاته تعالى ممكنة الفعل والترك وبالقياس الى تعلق الارادة واجبة الوقوع
وهذا لا ينافي الاختيار بل هو مروي عن سيد الابرار عليه اكمل الصلوة حيث قال ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن والوقت عند المتكلمين موهوم متجدد فهو من الامور الممتنعة الوجود
ولكن عدمه الآني هو مقتضى ذاته عدم تجددي وكما ان الممتنع يجوز ان يكون عدمه المستمر

اشارة الى المباحث التي اوردها الفلاسفة الدوانية في هذا المطلب في رسالة اثبات الواجب والى تحقيقات وتدقيقات لا يليق بهذا المقام ايرادها منه

وهو عطف فرد اختياري على ايجاد الله تعالى عطف التفسير فان الاختيار على ما فسروه خلق القدرة على فق الارادة منه

المخصوص منه

جواب آخر على تقدير ازلية الاختيار منه

اي فرع هذا البحث الاول من ان خلق الارادة يستلزم الشيء الترك وهو ينافي صحة الفعل والترك منه

اي فرع هذا البحث الثاني من ان الوقت يحتاج الى تعلق القدرة فان التزم ازلية الوقت وكون كل سابق معه تلاحق كان التزاما لمذهب الحكيم منه

السرمد مقتضى ذاته يجوز ان يكون عدمه المتجدد كذلك او نقول هو معدوم متجدد
بارادته تعالى بل هو موجود متجدد بارادته تعالى كل سابق معه تلاحق وليس هذا التزاما لمذهب
الحكماء فانهم يقولون بوجود حركات الغير المتناهية المستدعية لقدم ما سوى الله تعالى وقد
قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية انه منقول عن بعض المتكلمين في العرش
المجيد فاندفع الابحاث التي اوردها الفاضل الجلبي ويمكن الجواب عن اعتراض الحكماء بان تعلق
الارادة حادثة وحدوثه انما هو بتسلسل التعلقات او بذات الارادة فان الارادة لا تعقل
او بان صدوره على سبيل الصحة لكونه حالا والسيد قدس سره ترك هذا الجواب لكونه
مذكورا في الدين على ما سجيء ان شاء الله تعالى قوله وبعد تحقق الوجود امتنع العدم آه
هذا هو الضرورة بشرط المحمول كما يفصح عنه عبارة الشارح وصرحوا به ايضا وهذه الضرورة
مطردة في جميع القضايا العقلية ولذا لم يعتبرها المنطقيون في الموجهات ولم يلتفتوا
الى الآن وجه في اعتبارها الحكماء في هذا المقام قوله وهو ان يكون المتقدم اي فيما
عدا الزمان او عند المتكلمين والا فمطلق التقدم الزماني عند الحكماء ان لا يجامع القبل
البعد قوله وهو محال بالضرورة لان وجوب الوجود يقتضي رجحان العدم فيلزم رجحان
طرفي الممكن معا وهو محال بداهة قوله بل الامر بالعكس لانه كيفية نسبة الوجود
الى الماهية والنسبة متأخرة عن المنتسبين في التعقل فان قلت هو كيفية نسبة الوجود
المطلق لا وجود الممكن قلت الوجوب المطلق نسبة الوجود المطلق ووجود الممكن نحاص
نسبة وجود الخاص قوله والجواب ان المراد بالسبق آه يعني ان وجود الممكن محتاج
الى وجوبه في نفس الامر كاحتياجه الى رفع المانع فانه في نفس الامر لا في الخارج اذ لا تأثير
في الاعدام فيه فكيف يتصف بالسبق ولا في الذهن لانا نتصور كلا منهما بدون
الآخر فان قيل اذا كان الوجوب متصفا بالسبق في نفس الامر فلا يخلو اما ان يكون
في الخارج او في الذهن وقد ابطل كلا منهما قلت هو في الذهن كما اشار اليه بقوله
بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور آه والمبطل سابقا ان يكون تعقل وجود
الممكن محتاجا الى تعقل وجوبه لا ان يكون نفس وجوبه مقدما على وجوده قبله والحاصل
ان الوجوب والوجود اذا حصلا في الذهن فلهما اعتباران احدهما باعتبار نفسهما
وبهذا الاعتبار لاحدهما سبق على الآخر وثانيهما من حيث انهما موجودان في الذهن

الفقرة منه

وجود الواجب

حيث قال وانت خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم كيفيتي منه مع صدوره على هذا الوجه فلا يلزم القدم الحقيقي بل القدم الاضافي اي تقدم افراد العالم بعضها على سبيل التعاقب موجودا وقد قال به كثير من محققي المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن الحنبلي القول به في العرش المجيد منه

اي في الخارج في نفس الامر فانا ان يراد آه

فعلى هذا التقدير هكذا الآتي ان اريد الاحتياج في العقل فقط آه وان اريد في الخارج في نفس الامر

ولا سبق بهذا الاعتبار وهذا مثل ما حققه سيد المحققين في حواشي شرح الحكمة
العين في مبحث ان عدم العلة علة لعدم المعلول فان قيل لم لا يجوز ان السبق
في نفس الامر وهلا قال انه في الخارج ايضا بان يكون نفس وجوبه مقدما على وجوده
فيه لان الوجوب باعتبار وجوده الخارجي متقدم على وجود الوجوب فانه باطل اذ لا
وجود للوجوب والوجود في الخارج قلنا لانه لا تمايز بين الوجود والوجوب في الخارج
لتوقف احدهما على الآخر فيه ولو كان يكون الوجوب متاخرا عنه لان ثبوت الشيء
فرع ثبوت المثبت له ولانه صفة له بقي انه اذا كان اتصافه بالسبق في الذهن
يلزم ان لا يكون الوجوب سابقا عنه فرض انتفاء الاذهان وان لا يتحقق السبق بالوجوب
بالنسبة الى العقل الاول والجواب ان ارتفاع الاذهان انما يستلزم ان لا يكون
الاتصاف بالسبق متحققا لا ان لا يكون السابق متصفا بالسبق فان انتفاء مبدأ
المحمول لا يقتضي انتفاء الحمل وهذه الشبهة وجوابه مطردان في جميع الامور التي يتصف
الاشياء بها في نفس الامر الذهني كالامكان والعلية والمعلولية والوجوب والامتناع
واللزوم وتحقيقهما لا يليق بهذا الموضع ان شئت فارجع الى الحواشي القديمة للمحقق
الدواني ويمكن ان يجاب ايضا بان وجوب كل ممكن متصف بالسبق في علمه تعالى
لانه تعالى يعلم انه وجب فوجد سواء كان علمه تعالى حصوليا او حضوريا او نفس ذاته و
انتفاؤه تعالى محال قوله فان الممكن ما لم يجب لم يوجد الصواب ان يقول وجب
وجوده فوجد لان ما ذكره انما يدل على اللزوم دون الاحتياج الذي هو جزء دخول الفاء
قوله فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن آه اورد عليه انه يستلزم ان لا يكون
العلة التامة بسيطة وهو خلاف المقرر واعتذر عنه المحقق الدواني بان المراد بها علة
وجوب الوجود والحق ضعف دعوى البساطة وانه يلزم ان يكون العلة التامة
متقدمة بالذات لان ما سوى الوجوب متقدم على الوجوب المتقدم على الوجود
فيكون جميع ما يتوقف عليه المعلول متقدما عليه مع امتناع تقدمها فيما اذا كان المعلول
مركبا لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه والجواب انه قول ظاهري وقد حقق الدواني انها
متقدمة ولا يلزم ما ذكر لان المعتبر في العلة التامة كل واحد من الصورة والمادة والمعلول
مجموعهما وتحقيقه ان المعلول المركب في الخارج لا يكون الا جسما ونحوه مما يتمايز اجزاؤه

وبهذا الاعتبار يكون ظرفا لوجودها صح

اجزائه في الخارج وليس معنى ايجاده الا افاضة الصور والكيفيات والاجتماع انما
يجب الاستعدادات او الارادات فالاجزاء كلها متحققة متقدمة على المركبات
فهي متاخرة من حيث الاجتماع ولبث شعري كيف خفي هذا على الفحول ثم اعلم ان هذه
الابحاث غير واردة على الشارح لانه مقصوده دفع الاعتراض الذي اورده المص لا دفع
الايرادات المذكورة في مواضعها قوله لكنهم حين قالوا آه اعترض عليه الفاضل الجلبي
بانهم قالوا لو لم يتحقق الوجوب عند تحقق العلة التامة لامكن طرفا وجود المعلول وعدمه
عند تحققها ثم استدلوا على بطلانه بلزوم الترجيح بلا مرجح كما مر فلو اراد وا بالعلة التامة
جميع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب لم يمكن لهم القول المذكور اذا كان المعلول
مركبا من المادة والصورة اذ على تقدير انتفاء الوجوب عند تحقق العلة التامة بالمعنى
المذكور يكون المعلول ممتنع العدم اقول هذا مما يغتنم منه العجب اما اولا فلان القول
المذكور اعني لامكن انما هو بالقياس الى مقدمة لا بالقياس الى نفس الامر ولا شك
ان انتفاء الوجوب يستلزم امكان طرفي الممكن بالمرتبة واما ثانيا فلان تقدير
انتفاء الوجوب عند تحقق العلة التامة بالمعنى المذكور تقدير محال لانه علة تامة
للوجوب فيجوز ان يستلزم المحال وهو انقلاب الممكن الى الممتنع واما ثالثا فلانا
لا نم انه على تقدير تحقق ما سوى الوجوب من المادة والصورة وغيرهما يكون المعلول
ممتنع العدم لانك قد عرفت ان المعلول المركب ليس تحققه الا اجتماع اجزائه وافاضة
اعراضه عليه ويجوز ان لا يتحقق الاجتماع فيكون معدوما مع تحقق المادة والصورة
فتدبر قوله فنقول ان اردتم حاصل الجواب ان ما سوى الوجوب علة
تامة له سواء سمي علة تامة للوجود او ناقصة والوجوب مع جميع ما سواه
علة تامة للوجود قوله فلا يلزم ما ذكر من كونه جزءا او اثر الشيء واحد اقول فيه
بحث لانه اذا كان المراد انه اذا تحقق العلة التامة اعني ما سوى الوجوب يتحقق وجوب
الوجود ولم يتم دليلهم المذكور لان خلاصته على ما عرفت انه لو لم يجب الوجود عند تحققه
لامكن العدم في ذلك الحال فلو فرض وقوعه فهو اما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح واما
بسبب فيكون عدم ذلك السبب داخلا في العلة التامة فلا يكون بجملة جملة هف
ويرد عليه انا نختار ان وقوع عدمه بسبب هو عدم الوجوب ولا نم خلاف المفروض

لما يوجد منه الكلام
لما يوجد منه حسب التكلمين
اي جماعة منكر التقدم
ثم ان هذه الابحاث سمه

اشارة الى دفع الاعتراض الثالث بانه لا يجوز
ان يكون الاجتماع حاصلا اذا فرض العلة التامة سوى
الوجوب بالصورة والمادة لان الصورة والمادة
بعض العلة التامة وعلى التقديرين المذكورين هما
موجودان فحصل الاجتماع

لان المفروض انه تحقق جملة ما يتوقف عليه سوى الوجوب فعدم عدم الوجوب لم يكن معتبرا
فيها واورد المحقق الدوانى فى آخر رسالة اثبات الواجب ان كون الوجوب متقدما
على الوجود مصادم لما قرروه من ان ثبوت الشئ فرع ثبوت المثبت له اذ الوجوب
امر ثبوتى فيكون ثبوته للشئ متاخرا عن وجوده فالوجود السابق ان كان عين المسبوق
بالوجوب يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه حتى يلزم ان يكون للشئ
واحد وجودات غير متناهية وهو بط اقول انت تعلم ما اخبرتك بما اسلفناه لك
حقيق بان تقول اتصاف الممكن بالوجوب ليس الا كاتصافه بالوجود فانه ذهنى واثر
واثر العلة هو جعل الممكن بحيث كلما لاحظ العقل بالقياس اليها انتزع منه ذينك الوصفين
فالذهن اذا لاحظ الممكن ووجوده اعتبر اتصافه بالوجوب وهذه الملاحظة انما يكون
بعد وجود الممكن فى الذهن ثم اذا لاحظ هذه الوجود انتزع منه وجوبا سابقا عليه
فيكون بسبب هذه الملاحظة وجودا آخر فى الذهن فلا يبقى هذه الملاحظة دائما فينقطع
وتعدد مثل هذه الوجودات غير ممتنع واعلم ان القدماء لم يدعوا فى هذا المقام الا
الاستلزام حيث قالوا الشئ ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد كما ذكره المص والتقدم
مما لم يقم عليه دليل فالحق احق ان يتبع وفى هذا المقام زيادة بسط الا انه لا يليق
بهذا الموضع قوله اراد المعية الزمانية فان قيل اثبات المعية الزمانية للوجوب مع
العلة التامة لا ينفع شبهة بجواز ان يكون تاخر الزمانى متقدما بالذات فلا يصح تفريع
قوله فالوجوب ليس الا آه قلت المراد لا يكون الوجوب الا معها معية بالمعلولية لا بالعلية
كما يدل عليه قوله ضرورة ان الوجوب معلولها فح يصح التفريع المذكور لانه اذا كان
معيتها معية المعلول يكون متاخرا عن العلة فلا يكون مما يحتاج اليه الوجود والا لتقدم
عليها والاظهر الاظهر ان يقال مع العلة التامة يكون الوجوب معلولها فالوجوب لا يحتاج
اليه الوجود قال المص ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين آه يريد بالمتضايفين الامر النسبيين
اعنى الوجوب والوجود واطلاقا على الوجود بطريق التغليب واطلاقا الاضافة على الامر النسبى شائع
كما قالوا العلم اضافة بين العالم والمعلوم والمقوبان منشأ غلطهم فى سبق الوجوب على الوجود
والحاصل ان العقل قد يعتبر احدهما اعنى الوجود متاخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر اعنى الوجوب
الذى حقيقته الترجحان الذى يقع به من العلة فى التعقل فى التصديق فى التصديق بثبوته اى

هذا تاكيد لما ذكر قبل هذا

جواب لما اعترض نفسه ومنع اتباعه

اى الوجود والملاحظة بعد وجود الممكن فى الذهن

اى الوجود الحاصل للشئ ضم الملاحظة

اى الوجود بهذا القدر سنة تسع واربعين
ومائتين والف السيد مصطفى الحلى بن الكلى فى مدرسة
صاحب باشا ولم يف عمره فمات ووصل الخبر
الحقير فى يوم الاثنين اللهم ارحمه ولمن قال
امين آه الموت فى حصول المقصود
حسن الاطف بالنبى زاده

المعلول شئ
فى امتناع

من عبارة المص رح التى تجد فيها عقول الفحول
وهو من المواهب اللدنية

العلم اضافة بين العالم والمعلوم

اى الوجود للممكن فان العقل ما لم يصدق برجحان طرفيه رجحانا كافيا فى الوقوع لا يمكن
التصديق بوجوده وقد يعتبره مقدما على الآخر من حيث ان الآخر يحتاج اليه فى ثبوته للممكن
فان الوجوب صفة الوجود متاخرا عنه بالذات وقد يعتبرهما مقارنين من حيث انهما معلولا
علة واحدة فمن قال انه سابق على الوجود اراد تقدمه فى التعقل مقام تقدمه فى الثبوت
وبما حررنا ظهر اندفاع جميع ما ذكره الشارح واما التوجيه الذى ذكره الشارح فبعيد من ان
يقول به من له ادنى اطلاع على مباحث التضايف فكيف ينسب الى المص الذى هو علم التدقيق
والتحقيق فى المعقول والمنقول ثم العجب من سيد المحققين انه قال كلام صنع لا طائل
تحته قوله قد نبهناك آه قد نبهناك على ما فيه والفاضل الجلبى اورد ههنا اعتراضات
اولها ان توقف الوجود على الوجوب لا معنى له اذ ليس فى الخارج ولا فى الذهن وقد
عرفت دفعه بما لا مزيد عليه وثانيها ان الشق قد اعترض على المص بان الايجاد امر
عقلى فلا يكون جزء من العلة التامة فكيف يجوز ههنا ان يكون الوجوب جزءا
منها مع كونه اعتباريا ايضا والجواب انه لم يجعل فى الايجاد مجرد اعتبارية دليل
عدم الجزئية بل مع تاخره وقد عرفت سابقا وثالثها انه لو كان الوجوب اثر العلة
يلزم التسر فى الوجوبات والجواب انه ليس مختصا بكونه اثر العلة التامة فانه لازم
بمجرد اتصاف الواجب بالوجوب وهذا احد ادلة اعتبارية والتسر فى الاعتباريات
جائز قوله دون ان يقول وجب فجعله صدوره اشارة الى انه لا يصح قوله قد
يعتبر مقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه لان مناط التقدم العقلى هو صحة
دخول الفاء وههنا منتف ولا يخفى انه قد تقرر عندهم بحيث لا يخالفه ان الوجوب
كيفية نسبة الوجود الى الماهية فلا بد ان يكون الوجوب الخاص متاخرا عن الوجود
الخاص فعدم صحة الترتيب بالفاء محل بحث انما الكلام فى التحقيق وهو لا ينافى الفهم
قوله كالايقاع الذى هو امر اضافى آه ليس المراد اثبات ان الايقاع موقوف
عليه من حيث ذاته بل من حيث انه حال قوله والا فحال اى ان لم يستقل بالكائنية
بل يكون كونه تبعا لكون شئ آخر لا بمعنى ان يكون ههنا كونان احدهما بالذات
والآخر بالواسطة والا لدخل الآخر فى الحال بل بمعنى ان هناك كون واحد منسوب الى الشئ
بنفسه والى الحال بتبعيته ولذا صرحوا بالتوصيف بالوجود كوصف الشئ بحال متعلقه واعلم

وما تقدم من انا نصدق بالوجود مع التعقل عن الرجحان
فجوابه ان عدم الاستلزام عدم العلم سهو

انه شئ

فى الاشياء المتعلقة على قول الشارح والجواب ان المراد ما سبق آه

اقول شئ

مقدمة ثالثة
لانه متفق عليه وانما الخلاف فيه توقف وجود الحادث
على الايقاع من حيث انه حال

واعلم ان القول بالواسطة وعدمه نزاع لفظي لانه مبني على تفسير الموجود
فان فسر بالمستقل بالكائنية كان واسطة والا فلا فان قيل فما معنى الاستدلال على النفي
والاثبات من الطرفين قلت لعلنا في الحال لم يسلم تحقق امر متحقق تبعا بالمعنى الذي
مر والمثبت يدعيه كما لا يخفى على الواقف على دليل الفريقين فلا نزاع من حيث القول
بالواسطة وعدمها قوله وهي صفة آه المراد بالصفة ما يقوم بغيره بمعنى الاختصاص
لا التبعية في التمييز ليشمل الاجناس والفصول والوجود فانها احوال على ما صرحوا به ويمكن
ان يراد بها ما يحمل على الشيء سواء كان داخلا او خارجا وقد فسر الصفة بهذا المعنى في شرح
المواقف في بحث الوجود والمفهوم مما نقله شارح حكمة العين عن افضل المحققين ان المراد
بالصفة ما لا يعلم الا بتبعية الغير ولا يخفى ان الحمل على هذا يحل بعكس التعريف بخروج الامور
المذكورة قوله غير موجودة آه اي غير مستقلة بالكائنية يخرج الموجودات صفة كانت او ذاتا
ولا معدومة يخرج المعدومات وصفاتها وقوله قائمة انما ذكر لان القيام مأخوذ في حقيقة ليس
يجب ان يكون كل قيد في التعريف للاحتراز قوله قديما اي ازليا ليشمل المعدومات ايضا
قوله لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه قديما لدخول الوقت الحادث في
صف وليس المراد ان عدم كون المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه خلاف المفروض
لانه لم يفرض في الدليل قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه فما قاله الفاضل الجلبي ان الانسب
لتقرير المصنف ان يقول يلزم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه قديما ليس
بمناسب اذ قد عرفت ان ما ذكره بيان لما ذكره المص وتفصيل له قوله
لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد آه لا شك ان حصول الوجود يتوقف على
الايجاد لان التاثير يتوقف على التاثير والايجاد الناقص غير كاف فيكون الوجود
موقوفا على الايجاد التام وان الايجاد التام مع الوجود بالزمان وكلتا المقدمتين
بديهيتان فان حصول الانكسار بدون الكسر وتقدم الكسر عليه مما بالبداهة وقد صرح
بهذا في شرح المواقف في مقدمة ابطال التسلسل فقبل الوقت لم يكن ايجاد تام لعدم الوجود
وبعد الوقت لم يتحقق لشيء آخر يتوقف عليه الوجود لان المفروض ان جملة ما يتوقف
عليه الوجود موجود قبل الوقت والوقت ليس منها فيلزم الوجود بلا ايجاد تام وهو
ممتنع وبهذا بطل ما قيل انه يجوز ان يكون جملة ما يتوقف عليه قديمة ومنها تعلق الارادة

كانت نسخ

خواجه نصير الدين الطوسي

الارادة والتكوين لانه تعلق بوجوده فيما لا يزال فلا يلزم قدم الحادث ولا التخلف
لانه لم يكن قبل الوقت ايجاد والا لما تاخر الوجود عنه وبعده لم يتحقق شيء آخر والا لم يكن
الجملة قديمة فيلزم وجود الممكن بلا ايجاد وانه دفع ما قال الفاضل الجلبي من انه ان اريد انه يلزم
الوجود بلا ايجاد اصلا فمم لانه يجوز ان يكون هناك ايجاد قديم وهو المسمى بالتكوين
يوجد به الحوادث في اوقاتها ولا نم انه لا يتصور الايجاد بهذا المعنى بدون حصول الاثر وان
اريد انه يلزم الوجود بلا ايجاد حادث فمسلم ولكن لا نم استحالته لانا اثبتنا انه لا بد من ايجاد
مع الوجود فلو كان قديما يلزم قدم الحوادث ولو كان حادثا لم يكن الجملة قديمة واما ما قال من
انه لزوم الوجود بلا ايجاد لا يختص بهذا القسم اعني كون الوقت مما لا يتوقف عليه الوجود
بل على تقدير كونه موقوفا عليه ايضا يلزم ذلك اذ بعد حصول الوقت لم يتحقق شيء سوى الوقت
فلم يتحقق الايجاد فيلزم الوجود بلا ايجاد فالجواب انه يمكن ان يقال على هذا التقدير
ان الايجاد كان متحققا سابقا الا انه غير تام ولذا لم يستلزم الوجود بخلاف ما اذا
تحقق الوقت فانه تم واستلزم الوجود فمعنى قوله لانه قبل الوقت لم يكن الايجاد آه
انه لم يكن قبل الوقت ايجاد يتم به الوجود وبعد الوقت لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود
يكون ذلك الشيء نفس الايجاد او متمما له فيلزم الوجود بلا ايجاد تام قوله وبهذا يندفع آه
اي بما قلنا من انه يلزم الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا ايجاد شيء اندفع ما قال
آه لانه انما يرد على تقدير ان يكون المراد ترجيح احد المتساويين من غير مرجح قوله
والاظهر ان يقال آه هذا الاظهر ليس بمثابة ما ذكره المص لانه يرد عليه ما ذكره جمهور المتكلمين
من انه يجوز ان يكون المجموع قديما ولا نم لزوم قدم الحادث لجواز ان يتعلق الارادة بوجوده
فيما لا يزال وما ذكره من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه لا ينافيه
لان تحقق جملة ما يتوقف عليه انما يوجب وجود الممكن على الوجه الذي تعلق به الارادة
وليس ذلك الا بوجوده في الوقت الخاص بل لو وقع في وقت آخر يلزم عدم الوجوب
بخلاف ما ذكره المص فانه لا يرد عليه هذا على ما حرر قوله بل الاظهر ان يقال آه
لا يخفى انه يرد على الاظهر ما يرد على الاخصر لانا نختار انها موجودات محضة وهي
مستندة الى الواجب وقلنا استنادها اليه انما هو بتوسط تعلق الارادة في الازل بوجوده
فيما لا يزال فلا يلزم شيء مما ذكر فلا بد من ابطال هذا الاحتمال بانه يستلزم الوجود

ولا نم نسخ

بلا ايجاد ولعمري ان المص قد بالغ الجهد في تنقيح هذه المطالب وان نظره اعمق من نظر
من نظر فيه **قوله** فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات آه لا يخفى ان التردد المذكور
اعني قوله فهي اما موجودات صرفة آه انما هو بعد ثبوت ان بعضها حادثة فلابد ان يكون
بعضها معدومة في شيء من الازمنة فترديد الشارح بقوله ان لم يكن بعض تلك الموجودات
معدوما في شيء من الازمنة آه مما لا معنى له والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة المتن
ان يقال ان تلك الموجودات المحضة التي فرضت ان بعضها حادثة مستندة الى الواجب
لوجوب الانتهاء اليه قطعا للتسلسل فان نظر الى قدم العلة اعني الواجب تعالى يلزم قدم الحادث
وان نظر الى حدوث المعلول يلزم انتفاء الواجب **قوله** لا معنى لقوله وهي مستندة
لانه على تقدير الاستناد يتعين الانتهاء فلا معنى للتردد **قوله** ولان الكلام آه وذلك
لان مقصود المص يحصل باثبات مدخلية الاحوال في العلة التامة الحادث كما
ستقف عليه **قوله** لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد الحادث مستلزما آه
الواجب ان يقال لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد كافيا في وجود الحادث
بدون عدم شيء لان التوقف على العدم لا ينافي استلزام الموجودات له بجواز استلزامها
للعدم ايضا وانما ينافي الكفاية فلابد من التقييد بقولنا بدون عدم شيء لان الحق
من الدليل المذكور انما يدل على عدم مدخلية العدم وهذا لا يستلزم كفاية الموجودات
في وجوده بل كفاية الموجودات بط على ما يرضى عليه المص سابقا ويدل على ما ذكرنا
تقييد المص القضية المذكورة بقوله من غير توقف على عدم شيء وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان
المص اثبت المطلوب اعني مدخلية الاحوال في علة الحادث بامرين متنافيين احدهما ان جميع
الموجودات الصرفة لا يجوز ان يكون علة تامة للحادث والثاني صدق القضية المذكورة
واندفع ايضا ما نقله الفاضل الحلبي الموجود قد يستحيل ازليته كالحركة فعلى تقدير وجود جميع ما
يتوقف عليه وجوده في الازل لا يوجد وفيه فلا يصح القضية المذكورة كلية لان معنى القضية
نفي التوقف على العدم لا استلزام الامور الموجودة الصرفة وجوده على انا لا نم ان هذا التقدير
من التقادير الممكنة الاجتماع والمعتبر في الكلية التقادير الممكنة **قوله** واللازم بط لان هذا آه
يعني لو كانت العلة مركبة من الموجودات والمعدومات لصدق السالبة الجزئية اعني قولنا
ليس كلما وجد جميع الموجودات المفتقر اليها وجد الحادث واللازم اي صدق السالبة الجزئية بط

فكلية او في قوله او انتفاء الواجب لمنع الملزوم

الكفاية بط اذ الكفاية بالنسبة الى العدم اذ توقف آه
وانت خبير بان الدليل المذكور انما ابطل التوقف على العدم نفسه
اثبت استلزام وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود
الحادث لوجود الحادث بلا استلزام وجود جميع تلك الموجودات
للعدم التوسط المذكور متوقف على التوقف على العدم فراد
الشارح بالاستلزام الاستلزام لا بتوسط الاستلزام للعدم
فظهر ان ما حكم الاستاذ المحقق لوجوبه ليس بواجب
اللهم الا ان يراد بالوجوب البيخ ان
فلا نوجد محقق

بط لان هذه القضية الموجبة الكلية صادقة وهي كلما وجد آه فمن قال ان قوله لهذه
القضية اعادة الدعوى بعبارة اخرى لم يات بشيء فان مقصوده تقرير الدليل معروضا
على قوانين المنطق لئلا يتعسر ضبطه لكثرة المقدمات **قوله** من غير توقف على عدم آه
الموافق للسياق ان يقول من غير توقف على معدوم لان الكلام في جزئية المعدوم للعلة وتوقفه
عليه لا في العدم وان يقول في البيان اذ لا توقف على معدوم فاما باعتبار ماهيته او عدمه
وعلى الثاني اما على عدمه المستمر او على عدمه السابق او اللاحق وعلى التقادير الثلثة الاول
يلزم قدم الحادث لكون ماهيته وعدمه المستمر وعدمه السابق امورا ازلية وعلى الثالث
يلزم نفي الواجب وخلاف المقدر على ما سياتي الا انه اسقط التقديرين الاولين وبين
اللزوم المح على التقدير الثالث لان الذهن ينساق منه الى استحالة ذينك التقديرين
بادنى توجه لاشتراكهما في الازلية وبما ذكرنا اندفع ما قال السيد المحقق لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يتوقف على امر اعتباري يستمر عدمه كالايجاد وما في معناه من الايقاع
وتعلق الارادة ونحوهما فلا يكون هناك عدم سابق ولا حق فلا يستقيم الترديد
بينهما ويكون المعتبر في العلة هو نفس ذلك الاعتباري لا عدمه المستمر كما ستعلم ذلك
من كلام المص في جواب السؤال انتهى وفرق ما بين ما ذكره المص وبين ما ذكره قدس
سره لان المص اعتبر في علة الحادث امرا لا موجودا ولا معدوما صادرا عن الواجب
بطريق الفيضة فلا يكون كل موجود واجبا بواسطة الموجودات المستندة اليه تعالى
بل بواسطة امر حال وعدمه في نفسه في زمان لا يستلزم وجود شيء بخلاف ما ذكره
السيد قدس سره فان ذلك الاعتباري مستمر ابدا ذاته وعدمه فح يكون كل موجود
واجبا بواسطة الموجودات المستندة اليه تعالى فيلزم قدم الحادث ولو قيل ان ذلك
الاعتباري يزول بنفسه فهو القول بالحال لانه ثبت امر له ثبوت في الجملة لقبوله
الزوال وسياتي تفصيله في تحرير الجواب ان شاء الله تعالى **قوله** من جهة
ان وجود الممكن على هذا التقدير حاصل الجواب انه لزم قدم العلة من جهة ان
وجود كل ممكن على تقدير تركيب علة الحادث من الموجود والمعدوم باعتبار عدمه الازلي
يكون مستندا الى الواجب فقط لو الى الواجب وعدم قديم لان المفروض استناد
الممكن الحادث اليه بتوسط العدم الازلي وما عداه من الموجودات الممكنة القديمة

وهو بطلان اللازم فانه عبارة عن استلزام وجود جميع
الموجودات ووجود الحادث مسلم

اي عدم ماهيته وعدمه المستمر وعدمه السابق

وعلى الرابع اي عدمه اللاحق

اي من اخذ الموافق للسياق
الا يقول وعلى الرابع
فلا تغفل

فلا يلزم قدم الحادث

اي لا لزوال جزء العلة

لا يمكن استناده الا بتوسط العدم الازلي فيكون وجود كل ممكن مستندا الى الواجب
فقط او اليه والى العدم الازلي فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليه وجوده قديمة لانه
اما واجب او مستند الى الواجب والعدم القديم والعدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديم
لانه المفروض فيكون العلة بجميع اجزائها قديمة ويمكن ان يقرر هكذا ويقال لزوم قدم العلة
من جهة ان وجود كل ممكن داخل في علة الحادث على هذا التقدير يكون مستندا الى الواجب
فقط او اليه والى عدم قديم اذ لو كان شيء منها مستندا بتوسط عدم حادث يكون وجود الحادث
موقوفا على عدم حادث والمقدر خلافه وسياق الكلام آه قوله فان قيل آه ليس هذا
السؤال والجواب الا استفسارا وتوضيحا لما تقدم لانه صرح المجيب سابقا ان قدم كل
الموجودات لازم من التقدير المذكور ولم يزد في الجواب على هذا الا انه لما كان فيه خفاء
من جهة انه قد فرض بعض الموجودات حادثا ازال ذلك الخفاء واورد ذلك الخفاء والازالة
بطريق السؤال والجواب قوله لزم قدمه آه اي قدم بعض الموجودات التي يتوقف
عليها وجود زيد وفرض حادثا على هذا التقدير قطعا ضرورة استناد ذلك البعض
الى القديم اعني الواجب فقط او مع عدم ازلي على ما مر تفسيره وحده قوله بزوال شيء مما
يتوقف عليه وجود عمرو او بقائه وقوله اشارة الى ان علة الوجود قد يكون مغايرة لعلة
البقاء كما بين في محله فقوله كما مر من وجوب وجود الممكن انما يصح باعتبار البقاء بناء
على ان حال العلة التامة للبقاء حال العلة التامة للوجود لا طراد الدليل المذكور فيهما
قوله ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط آه اراد بهذا التوجيه اختصار المصنف في بيان
حال الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله على الموجود المحض وعلى ما يكون لزوال العدم مدخل في زوال
ذلك الجزء كما يدل عليه قوله عليه فلذا عبر عن هذا الشق وحاصل التوجيه ان ذلك الجزء اما
موجود محض او معدوم محض او مركب منهما والقسم الثالث زواله اما بزوال الموجود فيكون
عائدا الى القسم الاول واما بزوال المعدوم فقط فيكون عائدا الى القسم الثاني او بزوال
كليهما فيكون باعتبار زوال الموجود عائدا الى القسم الاول وباعتبار زوال
المعدوم عائدا الى القسم الثاني لتحقق زوال الموجود المحض والمعدوم المحض معا فالاولى
ان يقال او مركبا من الموجود والمعدوم ويكون زواله بزوال الموجود او المعدوم
او كليهما فيصير الى القسم الاول او الثاني على سبيل منع الخلو على ما هو اللائق بالتردد

وانما لم يستند الى الواجب فقط فهو في حكم الواجب

بان يقال فيكون وجود كل ممكن مستندا الى الواجب فقط او اليه والى عدم قديم الى قوله فيكون العلة بجميع اجزائها قديمة

لما مر نفسه

اي توجيه اختصار المص

ولا يتصور زوال المعدوم الا بزوال العدم فصير المص عن القسمين الثاني والثالث بزوال العدم ولا يخفى انه اذا كان زواله بزوال كليهما فتدبر

بالتردد اي وح لا يحتاج الى تاويل قوله اما ان يكون موجودا محضا بقوله اما ان لا يكون
لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فان قيل قول المص اما ان يكون لزوال العدم
مدخل يقتضي ان يكون زوال الجزء المركب من الموجود والمعدوم بزوال كليهما داخلا
في هذا القسم فلهذا حمل الش عليه لان معنى الدخول الجزئية وح يكون زوال العدم
جزءا من زوال ذلك الجزء فلت على هذا لا يشمل ما اذا كان الجزء معدوما محضا لانه
ليس لزوال العدم مدخل في زواله بل نفس زواله فليس معنى قوله لزوال العدم
مدخل في زوال العدم الا انه لا يتصور زوال ذلك الجزء الا بزوال عدمه كما فسره
الش قوله فلان زوال العدم وجود اعترض عليه بان زوال العدم غير الوجود
لدخول النفي في مفهوم الاول دون الثاني غاية الامر التلازم وعلية الملزوم لا
يستلزم علية اللازم اقول المراد ان زوال عدم المعدوم ووجوده متحدان بحسب نفس
الامر ليس احدهما لازما والآخر ملزوما فيه انما التغاير بحسب المفهوم والاعتبار عند
العقل من حيث التعبير بالمفهوم السلبي والمفهوم الوجودي وهذا الاختلاف لا ينفع
في اختلاف الوجود الخارجي اعني زيد الحارث او نقول معناه ان زوال العدم محتاج
الى وجود لان ذلك الجزء المعدوم يكون ممكنا والا لامتنع زواله وزوال العدم
الممكن لا بد له من علة موجودة في الخارج موجودة اياه فعلى الاول يكون بكر
المفروض نفس ذلك الجزء الموجود وعلى الثاني علة لزوال عدمه وقد يجاب بان
معناه ان علية زوال العدم يؤول الى علية الوجود لان الشيء انما يمكن علة اما باعتبار
وجوده او عدمه فقط او كلاهما على ما صرح به القوم في بيان حصر العلة وانما كون الشيء
الموجود علة لعدم عدمه لا لوجوده فغير معقول ولم يقل به احد اقول اذا فرض عدم
المعلول بواسطة رفع المانع كان العلة زوال رفعه لا وجوده والا لما صح ما قالوا ان
علة العدم عدم علة الوجود فان قال ان زوال رفع المانع ووجوده متحدان فلم يقل به اولا
لئلا يحتاج الى تلك المقدمات فيقوله لانه عبارة عن وجود بكر على التوجيه الاول على ظاهره
وعلى الثاني والثالث مبني على التسامح قوله الموقوف على وجود بكر الموافق لما
ادعاه سابقا من اتحاد زوال عدم الجزء ووجود بكر ان يقول زوال جزء العلة الذي
هو وجود بكر وما قاله الفاضل الجلبي في معذرته من ان ما سبق هو اتحاد زوال العدم

اي الجزء الذي زوال عدمه

اي الفاضل الجلبي

زوال ذلك الجزء المعدوم

يعني ليس لزوال العدم علية في نفسه انما علته باعتبار علية الوجود

مع الوجود والذي حكم ههنا بتوقف هو زوال المعدوم الذي هو جزء العلة فلا يجدي
نفعا لان زوال المعدوم ليس الا زوال عدمه فالمتحد مع زوال العدم متحد مع زوال المعدوم
قوله لانا نقول آه اقول لا يمكن ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانه ان كان
قديما يلزم ازلية عدم عمرو فيلزم قدم زيد الحادث وان كان حادثا ننقل الكلام اليه
بان يكون مستندا الى وجود حادث آخر وهكذا فيلزم التسلسل في طرف المبدأ او الانتهاء
الى موجود يكون مستندا الى الواجب بلا واسطة حادث آخر فيلزم قدمه وذلك يستلزم قدم زيد
الحادث هف وعلى هذا لا يرد النظر الذي اورده الشارح بقوله احدهما آه كما سنقف عليه
قوله واذا ثبت بطلان توقفاه فيه بحث لانه لا يلزم من بطلان التوقف المذكور ان يكون
وجود جميع الموجودات المفتقر اليها وجود زيد مستلزما لوجوده بجواز احتياجه الى امر لا موجود
ولا معدوم ولانه ليس هذه القضية هي التي ادعى المصنف ثبوتها في نفس الامر لانه يلزم
التناقض في كلامه لاستدلاله اولا على ثبوتها وثانيا على بطلانها بابطال عكسها ولان ثبوتها
منافي لمطلوبه اعني مدخلية الامور الحالة في علة الحادث واقول في توجيه عبارة المتن
بما يشفي الغليل ويروي الغليل مستعينا بلطف العليم الحليم انه اذا ثبت القضية المذكورة
اعني كلما وجد جميع الموجودات المفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم
شيء فاما ان يوجد بتلك الموجودات فقط من غير توقف على امر آخر وح يلزم
القضية المذكورة انه كلما عدم زيد عدم شيء من تلك الموجودات لان عدم المعلول
لا يكون الا بعدم شيء من علته والفرض انه ليس فيها شيء سوى الموجودات فلا يكون
عدمه الا بعدم شيء منها وانه يستلزم انتفاء الواجب فيلزم بطلان القضية الثابتة
صدقها لان كذب اللازم يستلزم كذب الملزوم هف فلا بد ان يوجد بها مع الامور
الحالة وح المط فقوله واذا ثبت آه دليل آخر على المق والمق تكثر الادلة فاندفع
لزوم الاستدراك لانه اثبت اولا بان الحادث موجود علته ليست بموجودات
محضة ولا معدومات ولا مركبة منهما فلا بد ان يكون للاحوال مدخل في علته
وهذا الدليل تام بمجرد ثبوت القضية المذكورة من غير نظر الى لازمها وثانيا
بان هذه القضية القائلة بنفي توقف وجود الحادث على العدم ثابتة فاما
ان يكون علته موجودات صرفة وهذا بط لانعكاسها ح الى قولنا كلما عدم الحادث

ثبوت الكل

لا يخفى ان كلا البطلانين اعني بطلان التركب وبطلان
التوقف انما هو على تقدير عدم دخول الامور الحالة في علة
الحادث واما على تقدير دخولها فلا فح المناقشة بانه لا يلزم
من بطلان التوقف المذكور ان يكون وجود جميع الموجودات
المفتقر اليها وجود زيد مستلزم لوجوده بجواز احتياجه
الى امر لا موجود ولا معدوم غير وارد تامل
منه

6.5

الحادث عدم شيء من تلك الموجودات وهذا بط فيلزم بطلان القضية الثانية هف واما
ان يكون معها امر لا موجود ولا معدوم وهو المط وهذا الدليل تام بمجرد ملاحظة
لازم تلك القضية من غير نظر الى بطلان الشقين الاولين بما ذكره ثم اقول في
توجيهه انه لا يجوز ان يكون علة الحادث مركبا من الموجودات والمعدومات ولا الصدق
قولنا كلما وجد جميع الموجودات المفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد ولا يبقى على
عدمه محتاجا الى عدم شيء يعني يستلزم ح وجود جميع الموجودات وجود زيد لكن
صدقها بط للاستحالة لازمها اعني قولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات فانه تركب
المذكور مح وبيان الملازمة انه لو لم يوجد مع وجودها بقي معدوما موقوفا على عدم
شيء سابق او لاحق والاول يستلزم قدمه والثاني لا يحصل الا بزوال موجود
وذلك بزوال جزء من علته اما موجود فيلزم انتفاء الواجب وهو مح واما معدوم
وزواله بوجود شيء وذلك الموجود لا يكون خارجا عن تلك الموجودات والا لم يكن
الجميع جميعا هف فيكون داخلا فيها فيكون العدم الذي توقف زيد الحادث
عليه مستندا الى تلك الموجودات فثبت انه كلما وجد جميع الموجودات وجد زيد ولا
يبقى على عدمه موقوفا على عدم شيء اذ الفرض ان العلة مركبة من الموجودات والمعدومات
ليس الا وقد ثبت ان المعدومات مستندة الى الموجودات وعلى هذا التوجيه لا يرد
شيء من بحثي الشارح اما الاول فلان مق المص ليس الا بيان استلزام وجود
الموجودات لوجود زيد لا نفي التوقف على العدم واما الثاني فلان مجرد استلزام
وجود الموجودات لوجوده لا ينافي مدخلية العدم في علته فثبوت القضية المذكورة
لا يستلزم المط الا بضم قوله واذا ثبت آه ولا يرد البحث الذي اورده الشارح
بقوله لا يقال لم لا يجوز ان المطح هو ان يكون وجود بكر داخلا في تلك الموجودات
ليلزم صدق القضية المذكورة والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان
السابق مبني على ان المراد بقوله لان هذه القضية ثابتة في نفس الامر على طبق
ما ذكره الشارح وقوله من غير توقف على عدم شيء تفسير لقوله يوجد زيد ومحصل القضية
نفي توقف وجوده على عدم شيء فحاصل الاستدلال لو تركب العلة من الموجود والمعدوم
لما صدق القضية القائلة بانه كلما وجد جميع الموجودات المفتقر اليها وجود زيد

لا يستلزم الخ الا بضم العلة التامة والشرط الاداتي والخ والقضية الوجود المعلوم لا ينافي مدخلية امر آخر
منه

لا يتوقف وجوده على عدم شئ لكنها صادقة اذ لو توقف فاما على العدم السابق
او اللاحق وسياق الكلام آه وان المراد بقوله واذا ثبت القضية آه انه اذا ثبت
القضية يلزم على تقدير عدم مدخلية الامور الحالة صدق القضية المستلزم للمحال
فيستلزم كذب ما ثبت صدقه فلابد من مدخليتها وهو المط وبنى التوجيه الثانى ان معنى
قوله ان هذه القضية ثابتة آه انها ثابتة على تقدير التركيب المذكور وان قوله من غير
توقف على عدم شئ ويكون محصل القضية استلزام وجود الموجودات وجود زيد فحاصل
الاستدلال انه لو تركب العلة من الموجود والمعدوم لزم صدق هذه القضية لكنه
محال فالتركيب محال وعلى التوجيه الاول يكون التعرض لصدق القضية فى الاستدلال
مستدركا اذ يكفى ان يقال انما موجودات مع معدومات وهذا يط ايضا اذ لو توقف
على عدم شئ فاما على عدمه السابق آه اللهم الا ان يقال انه تعرض لها ليصح
الاستدلال بعكسها على المط ايضا وهذا البحث وارد على تحرير الشرح ايضا
مع ما مر من ان اللازم عن الدليل هو عدم التوقف على العدم وذا لا يستلزم
استلزام وجود جميع الموجودات وجوده وانه كيف يدعى صدقها مع بطلان عكسها وان
صدق هذه القضية منافى لما هو المط مع ما ذكر الشرح من البحثين فكن الفقيل بعد
الاحاطة باطراف الكلام والتدبر اللائق بالمقام اضرابها شئت فى تحقيق المقام
قوله وينعكس بعكس النقيض اى على راى المتقدمين وقد نص سيد المحققين بانه
المعتبر فى العلوم قوله من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ آه يعنى بعد وجود الموجودات
لا يبقى الحادث على عدمه موقوفا وجوده على عدم شئ بل يوجد فلا يرد ما يتوهم
من انه بعد تسليم عدم بقاء توقفه على عدم شئ لا معنى لتجويز تركب علة من الموجودات
والمعدومات لانه اذا انتفى التوقف لا يكون جزء من علته والاظهر ان يترك
قوله من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ اذ لا حاجة اليه وانما اورده للتوضيح
وهو يوهم خلاف المق وحاصل البحث ان اللازم مما ذكرتم ان يكون جميع الموجودات
علة موجبة لوجود الحادث وهذا لا يقتضى ان يكون علة تامة تنافى
توقفه على العدم لجواز ان يكون العدم لازما معلولا لها وموقوفا
عليه لوجود الحادث وانت خبير باندفاعه لما اسلفنا من الجواب عن

تقييد لقوله من غير ان يبقى والمعنى لو يوجد زيد من غير ان يبقى على عدمه موقوفا على عدم شئ صح

ط اشارة الى ما ذكر بقوله اقول لا يمكن الا قوله وعلى هذا لا يرد النظر الذى اورده الشرح بقوله احدها وبيان الاولوية المذكورة بقوله ويستقف عليه

عن قوله لا يقال آه ونقل الفاضل الجلبى جوابا حاصله ان الدليل الذى دل على عدم
توقف وجود الحادث على عدم شئ بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات
المفتقر هو اليها يدل على عدم جواز استلزام تلك الموجودات للعدم الذى له
مدخل فى العلية على انه يلزم ازلية ذلك العدم اللاحق لان الموجودات قديمة
لاستنادها الى الواجب واللازم للقديم ازلى بل يلزم تقدم وجود الحادث على الواجب
ايضا لكونه سابقا بالزمان على العدم اللاحق الذى مع الواجب ولا يخفى ان كل
ذلك ناش عن قلة التدبر اما الاول فلان الدليل الذى استدل به على عدم توقف وجود
الحادث على عدم شئ هو ثبوت هذه القضية فاذا منع السائل استلزامها لذلك المط
كيف يمكن ان يقال الدليل الذى دل على عدم التوقف يدل على عدم استلزام الموجودات
للعدم الذى له مدخل فى العلية واما الثانى فلان المفروض ان بعض تلك الموجودات
حادثة ومجرد الاستناد الى الواجب لا يقتضى القدم لجواز ان يكون بواسطة عدمه
اللاحق مستندا الى تلك الموجودات وانتم فى صدد ابطاله نعم اللازم على تقدير استناد
العدم الى تلك الموجودات اما النشو او القدم على ما ذكرنا فتدبر قوله
ولا شك ان العدم آه اشارة الى رد ما ذكره صاحب المواقف من ان دفع المانع
كاشف عن امر وجودى وان العلة التامة بجميع اجزائها موجودة قال الفاضل
الجلبى فيه بحث لجواز ان لا يتصور هناك مانع من التاثير فيحتاج الى عدمه ولو سلم
تجويزه لبساطة العلة التامة اقول هذا البحث خارج عن قانون المناظرة فلان النشو
مانع لاستلزام القضية المذكورة عدم التوقف على العدم مستندا فالمنع على المنع
مما لا معنى له على ان بعض المتاخرين اثبتوا بان تقدير المانع كاف فى اعتبار دفعه
ولا يجب الكون مانع فى نفس الامر ولذا بطل بساطة العلة التامة قوله انما يلزم آه
يعنى ان المعتبر فى كلية القضية الشرطية جميع التقادير والاوضاع الممكنة الاجتماع
مع المقدم ويجوز ان يكون ذلك التقدير ممتنع الاجتماع فلا يلزم صدق التالى على
ذلك التقدير قوله وثانيهما ان قوله آه وذلك لانه لما ابطل الاقسام الثلثة تعين
مدخلية الحادث من غير استعانة بعكس النقيض لتلك القضية وقد عرفت ما يدفعه قوله ويمكن
تقريره بوجه آخر لا يخفى على الفطن العارف بما سبق انه قد قرر النشو سابقا ان تركب العلة من الموجود

بان يقال تلك العدم الذى فرضنا لازما لتلك الموجودات ان كان عدما سابقا يكون ازليا فيلزم قدم الحادث وان كان عدما لاحقا فلا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجوده عدم وابقاء الى آخر الدليل الذى فرض عدم اللاحق لازما للموجودات

عدم لاحق شئ التى هى علة للموجودات التى هى علة لوجود الحادث

فى جواب قوله لا قدم لا يجوز ان يكون بكرا آه

ان يتصور شئ

بعض المناظرين شئ

دفعه شئ

والمعدوم يستلزم كذب القضية المذكورة كما حرره سابقا فاستلزم القضية المذكورة
لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر اليها وكون اللازم محالا لا يستلزم الا
كذب تلك القضية لا نفي التركيب المذكور فكيف يصح الاستدلال المذكور والاولى ان يحمل
هذا التوجيه على التوجيه الثاني الذي ذكرناه سابقا ونقول ان مراده ان التركيب المذكور
يستلزم صدق القضية المذكورة لكن صدق القضية المذكورة مستلزم للقول المذكور
المستلزم للمحال فيكون محالا لكن هذا مجرد حسن ظن بالمص اذ ليس في كلامه اشعار
بذلك قوله واستحالة العدم اه لم يظهر لي وجه الاحتياج الى هذه المقدمة بعد
القول بان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم قوله فان قلت لم لا يجوز
ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار اه يريد ان بطلان توقف وجود
زيد على العدم السابق او اللاحق لا يقتضي صدق قولنا كلما وجد جميع الموجودات يوجد
زيد حتى يلزم صدق قولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات لجواز ان يكون من جملة
تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث في اي وقت شاء فمع وجود جميع
الموجودات لا يجب وجود الحادث حتى يكون عدمه بعدم شئ منها فاندفع ما قال السيد المحقق
ان هذا السؤال ليس معارضة ولا مناقضة ولا نقضا اجماليا ولا تعلق له بما سبق
من الدليل على ابطال الاقسام الثلثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده
على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز اه فانه قد ظهر التعلق
بما قبله وانه منع لصدق القضية المذكورة ليترتب منع صدق عكسها واما الدليل المذكور
سابقا بقوله وبهذا يندفع فليس الا عدم وروده على الشق الاول من الدليل
وهو على تقدير ان يكون جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث قديما ولم يكن الوقت
من جملتها يلزم الترجيح بلا مرجح لا عدم وروده على الدليل مطلقا واما ما ذكره
الفاضل الجلبي من ان هذا استدلال المنع بتوجيه على قولهم في اول البحث فح ان لم يكن بعض تلك
الموجودات معدوما في شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث فح بعده عن الاذهان
السليمة يرد عليه ان الجواب يكذبه لانه ما ثبت فيه لزوم قدم الحادث الذي كان ممنوعا
بل بين لزوم التخلف واستغناء الواجب ولانه لا يصح الترديد المذكور بقوله اما ان يتحقق
قبل جميع الموجودات او لا يتحقق لان الكلام على تقدير ان لا يكون تلك الموجودات معدومة

ولو كان اللازم اه

ذلك ان يكون

وجود شئ

ان يكون من جملة ما يتوقف الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء سيد

في شئ من الازمنة قوله قلت لان الكلام اه حاصله ان اعتبار الفاعل المختار
من جملة تلك الموجودات لا يقدح في وجوب وجود زيد عند وجود جميع الموجودات لان المفروض
انه يجب وجود المعلول عند تحقق العلة فيصدوره عن المختار لا يكون بطريق الصحة
فقبل وقت وجود زيد ان تحقق جميع الموجودات او لم يوجد الحادث يلزم التخلف وهو باطل
وان لم يتحقق يكون عدمه لعدم ذلك الموجودات او ننقل الكلام حتى ينتهي الى الواجب
ويلزم استغناؤه قوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون جملة اه حاصله تجويز ان يكون
علة زيد مركبة من موجود ومعدوم باختيار ان ما يتوقف عليه وجوده عدم لاحق
لكن لا نم ان عدم اللاحق لشئ انما يتحقق بزوال شئ مما يتوقف عليه وجوده او بقاؤه
لم لا يجوز ان يكون العدم اللاحق من مقتضيات ذاته بان يكون امرا غير قار الذات
كالحركة والعقل لا ينقبض من وجود شئ لا يكون عدم المطلق مقتضى ذاته ويكون
عدمه اللاحق كذلك ولا يلزم من ذلك انقلاب الممكن ممتنعا فان الممتنع ما يكون
عدمه المطلق مقتضى ذاته كما قال الحكماء في الزمان انه يمتنع عدمه بعد وجوده وان لم
يمتنع عدمه مطلقا ولا يلزم من ذلك كونه واجبا بالذات قوله على انها ازلية
انما اعتبر ازلية الحركات ليصح كونها واسطة في صدور الحادث من غير لزوم مدخلية الامور
الحالة لانها اذا لم تكن ازلية ننقل الكلام الى علة حدوثها بانه لا يجوز ان يكون موجودات
محضة والا لزم قدمها فيلزم قدم الحادث ولا معدومات لما مر ولا مركبة من الموجودات
والمعدومات لان العدم الموقوف عليه لا يكون سابقا للزوم القدم ولا لاحقا للزوم
انتفاء الواجب او خلاف المقدر فيكون الامور الحالة داخلة في علة وجود الحركة
وتكون معتبرة في جميع الحوادث فيثبت المط فما نقله الفاضل الجلبي من ان المنع يتم
بمجرد كون العدم اللاحق للحركة لذاتها لا لعدم شئ آخر من علتها التامة ليس بشئ واما
اعتبار كون كل سابق معدا للاحق فلئلا يمتنع التسلسل فيها قوله اجيب اه حاصله ان الحركة
تقتضي المسبوقية بالغير لان حقيقتها الانتقال من حال الى حال مثلا اذا كانت الحركة
في الاين لا بد من اين سابق يتركه المتحرك ويطلب الآخر وكذا في الوضع والكيف والكم فقوله
ذلك الغير يمكن بقاؤه لانه من مقولات التي يقع فيه الحركة وهي قارة فلو استند ذلك الغير
الى الواجب وجوبا كما هو المفروض من وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة سواء كان

وجود زيد

ولا معدومة

وهو ان لا يكون جميع الموجودات جميعا

بلا واسطة او بواسطة امر موجود او معدوم او كليهما يجب بقاؤه لان زواله لا يكون الا
بزوال جزء من علته وزوال علته محال لان زوال الموجودات يستلزم انتفاء الواجب
وزوال المعدوم يكون بزوال عدم علته وزوال عدم تلك العلة مسبوق بزوال
عدم علته الى ما لا يتناهى اذ لو كان واحد من زوال تلك الاعدام في الازل يلزم ان يكون
عدم ذلك الغير في الازل قائما يوجد اصلا هف واذا كان الاعدام الزائلة غير متناهية
يلزم ان يكون الموجودات الحاصلة غير متناهية فيلزم وجود الامور الغير المتناهية الوجود
معا في الخارج وانه محال واذا كان ذلك الغير السابق على الحركة واجب البقاء لا يحدث الحركة
لكون حصولها فرعا لزوالها فثبت ان الماهية الغير القارة يمتنع ان يكون اثرا
للواجب وكيف لا يمتنع والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها للفاضل
الجلبي كلام طويل ما صادفت في نقلها وقد حها فائدة قوله فان قيل الذات يكون آه
يعني لا نم ان الوضع والاين المتروك ممكن البقاء انما يكون كذلك لو اقتضى الواجب
فردا من افراد الحركة فانه حينئذ يكون مسبوقا باين او وضع يمكن بقاؤه لكنا نقول
ذات الواجب تعالى علة لمطلق الحركة المستمرة ازلا وابدا فح يكون كل وضع مفروض
ممتنع البقاء ضرورة ان بقاؤه يستلزم انقطاع الحركة التي هي مقتضى ذاته
تعالى لان الاستقرار للمتحرك في حدود المسافة اكثر من آن واحد يوجب انقطاعها
ولا شك ان مطلق الحركة امر سرمدي يجب بقاؤه فيجوز ان يكون اثرا للواجب وان كانت
افرادها مما يجب زوالها قوله قلنا ماهية آه استدلال على ان مطلق الحركة
لا يجوز ان يكون اثرا للواجب بانه لا يمكن وجوده في الخارج فلا يكون اثرا قوله
فان قيل آه منع للملازمة المستفادة من قوله وان لم يكن طبيعة المطلق مخالفة
لطبيعة الافراد مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع عدم
بقاؤها كالورد المطلق يبقى شهرا مع بقاء شخص منه شهرا قوله نعم آه يعني المخالفة
بالبقاء وعدمه جائزة لكن مرادنا انه لا يجوز المخالفة بين طبيعتهما بامكان البقاء
وعدمه لان طبيعة المطلق والافراد واحدة والشيء الواحد لا يمكن ان يقتضي امكان البقاء و
امتناعه وفيه بحث لان اللازم ان لا يقتضي طبيعة الافراد امتناع البقاء وذلك لا ينافي ان يكون
هويتها الشخصية ممتنعة البقاء بحسب خصوصيتها فيجوز ان يكون المطلق معلولا للواجب باقيا ببقاء

اثر الواجب نسخ

وجود الافراد الباقية من غير اقتضاء

اي مطلق الحركة مسبوقا باين او وضع يمكن بقاؤه لكن في الافراد التي يوجد بعد ذلك الفرد منه

ان المطلق لا يجوز

تحقق الايجاد نسخ

ثم امتناع بقاء نسخ

ببقاء الافراد المتجددة ممتنعة البقاء بحسب خصوصيتها قوله وهو لا يدفع آه يعني
ما ذكره المص على تقدير تمامه انما يدل على امتناع استناد الحركات الى الواجب تعالى بلا واسطة
وبواسطة امور قارة وهو لا يدفع ما ذكره الحكماء من ان الحركات مستندة الى ذاته
تعالى بواسطة ارادات حادثة من نفوس فلكية لا الى بداية فح لا يكون شيء من الاوضاع
والاين ممكنة البقاء لانه بمجرد الوصول الى احد من الحدود يحدث ارادة الخروج عنه
وينتفي لارادة الخروج السابقة التي هي علة للوصول اليه وتفصيل ما ذكره المحقق
الطوسي في شرحه للاشارات ان الارادة الجزئية لما كانت سببا لحدوث حركة جزئية
فتلك الحركة ايضا سبب لحصول ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس
والحركات في الجسم ولا يتيسر له دفعة لان ارادة كون الجسم في حد ما من الف فما لم يوجد
لم يجب تحرك الجسم اليه واذا وجد امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك
الحد الذي يريده لان الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل
في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله ومع وصوله الى الحد الذي يريده تنتفي تلك
الارادة ويتجدد غيره فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول
ووجود كل ارادة سببا لوصول تاخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرارا شيء غير قار
على سبيل تجدد وتصرم والسابق لا يكون بانفراده علة اللاحق بل بشرط ما يتم العلة
بانضمامه اليها وهذا من غوامض هذا العلم انتهى كلامه بقي الكلام في سبب تجدد الارادات
وقد قالوا انها بتجدد الشوق الذي يحصل بتجدد تصور الكمال الذي يحصل بعد كل حركة
اعني التشبه بمبدائه في خروجه من القوة الى الفعل قوله للقطع بتحققه اي للقطع
بتحقق الايجاد في الخارج وان لم يوجد تصور متصور وما قيل ان المراد نفي كونه اعتباريا
فرضيا ففيه انه ح لا يستقيم الحالية اذ اذا لم يكن اعتباريا ولا موجودا لا يلزم ان يكون
حالا قوله والجواب آه حاصله انا لا نم القطع بتحقق الايجاد في الخارج انما المعلوم
قطعا اتصاف الموجد بالايجاد وذلك لا ينافي كونه امرا اعتباريا لجواز الاتصاف
بالامور العدمية قوله وهل سمعت عاقلا آه لا يخفى ان التقرير الذي سبق
الى بعض الاذهان يحتمل وجهين احدهما انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم
لانا نفسرهما بالنقيضين فلا يكون للامر الحال مدخل في العلية لانه فرع وجوده

وثانيهما انه واسطة بين الموجود والمعدوم فالامر الذي جعلتموه حالا داخل في احدهما
فابطالها بالدليل الذي ذكرتم يستلزم ابطاله وعلى التقدير الاول لا وجه للجواب لما
ذكره الشارح ولانه لا يرد للمنع على مقدمات الدليل ايضا لانه ما استدل على مدخليته بذلك الدليل
بل بانه لا يمكن وجوده على تقدير التأثير موجبة لانه يصح ان يقال لا نم ان الدليل الذي
ذكرناه على ابطالها يفيد ابطاله لورود المنع على بعض مقدمات ذلك الدليل وهذا
بعينه ما ذكره الشارح قوله بل توجيه السؤال قد عرفت سابقا ان النزاع في اثبات
الواسطة بين الموجود والمعدوم ونفيها نزاع لفظي راجع الى تفسيرهما وحق المعبر
ههنا هو ان الامور التي ليست بموجودة اصالة ولا معدومة في الخارج معتبرة
في علة الحادث سواء قيل انها واسطة او داخلة في احد القسمين على ما قال لا بد ان
يدخل في جملة ما يجب عنده في وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة
فح نقول هذا السؤال اما معارضة وتقريره ان دليلكم وان دل على مدخلية الامور
الحالة لكن عندنا ما ينفيه بناء على نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم فتلك الامور
اما ثابتة او معدومة فالعلة المركبة منها ومن غيرها اما موجودات او معدومات او مركبة
منهما والاقسام الثلثة باطلة كما ذكره واما نقض اجمالي تقريره ان دليلكم الدال
على امتناع كون علة الحادث شيئا من الاقسام الثلثة لو صح بجميع مقدماته لما تخلف
الحكم عنه بحيث يجري فيما تركبت من الامور الحالة وغيرها فانها اما موجودات او معدومات
بناء على نفي الواسطة فالمركب منها ومن غيرها اما موجودات محضة او معدومات محضة
او مركبة منهما والاقسام الثلثة باطلة يعني ما ذكرتم مع عدم الحكم اعني امتناع تركب
علة الحادث منهما ومن غيرهما كما قلتم وما اورده الفاضل الجلبي على الاول من ان المدعى
المعلل ثبوت الواسطة ودخولها في علة الحادث والدليل المذكور لا يدل على نقيض المدعى
بل جعله نقيضه جزء من الدليل بناء على انها مقدمة بديهية ولو كان المراد المعارضة
لكفى ان يقال دليلكم وان دل على مدعاكم اعني ثبوت الواسطة لكن عندنا ما ينفيه
وهو ان المعدوم والموجود متناقضان ولا مخرج عن النقيضين فيتم بلا احتياج
الى باقي المقدمات وعلى الثاني ان التعرض على اثبات نقيض المدعى لا يكون في النقيض ومع
ذلك فليس عين الدليل مثبتا للنقيض لما عرفت من الاحتياج الى مقدمة ضرورية هي

هي نفي الواسطة فمدفوع لما عرفت من ان مدعى المعلل اثبات مدخلية الامور اللا موجودة
واللا معدومة سواء قيل بالواسطة او لا ويدل على ذلك فيما سيجيء قولك ان يدخل
في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا له حيث قال بزعمنا
وقال وان جعلتموها بصيغة التكلم والخطاب فح يكون المعارضة قائمة على
خلافه ولا يتم بدون باقي المقدمات كما عرفت ولا يكون في النقيض تعرض
لنقيض المدعى واما قوله ومع ذلك فجوابه ان التعرض لنفي الواسطة بيان لجريان
الدليل المذكور فيكون عين الدليل مثبتا للنقيض ثم قال ويمكن ان يقال
ان حاصل النقض استلزام الدليل المح وهو انتفاء استناد الحوادث الى علة بضم
مقدمة ضرورة اعني عدم الواسطة وفيه انه ح يكون عين الدليل مستلزما للمح
لاحتياج الى تلك المقدمة الضرورية والفرق بين النقض بالتخلف وبين استلزام
المح تحكم وخلاف للاصطلاح قوله فان جعلتموها داخلة في الموجود بان اردتم به
ما له تحقق في الجملة سواء كان اصالة او تبعا قوله لجواز ان يكون من جملة
تلك الموجودات الاختيارية اي لجواز ان يكون من تلك الموجودات التي فسرتموها
بالثابتة في الجملة تعلق الارادة الذي من شانه الايجاد في وقت دون وقت
من غير ان يحتاج ذلك التعلق الى علة اخرى من جهة توجه وقت دون آخر
ومن غير ان يلزم من تساوي نسبته الى الاوقات ووقوعه في وقت حيث
يكون صدوره بطريق الصحة وجود الممكن بلا ايجاد اذ ليس له وجود في الخارج كما
كان يلزم لو قلنا بصدور الممكن من العلة التامة بطريق الصحة بل اللازم ترجيح
المختار من الاوقات المتساوية وتخصيصه بالوقوع وذلك جائز بل واقع كما سيجيء
في المقدمة الرابعة فان قلت ذلك التعلق وان لم يكن له وجود محمولي لكن له
وجود رابطي لانه يتصف به الارادة قلت نقول لو كان صدوره بطريق الصحة يلزم
وجود الممكن باعتبار وجوده الرابطي بلا ايجاد لانه اذا تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
الرابطي ولم يجب وجوده فاذا فرض عدم ذلك الوجود ففي حالة العدم لم يكن ايجاد فحال
وجوده ان تحقق الايجاد لم يكن الجملة جملة وان لم يتحقق يلزم وجوده الرابطي بلا ايجاد وكما ان
الوجود المحمولي للممكن بلا ايجاد مح فكذلك وجوده الرابطي والقول بانا لا نم ان له وجودا رابطيا

فان الاحوال لا تشم رائحة الوجود العيني اصلا كما انها لم يسبق في جزء العدم نعم ان لها
ثبوتا بغيرها فاللازم ليس الا ثبوته للارادة بلا ايجاد لا ينفع لان ثبوته لها ممكن وهو المراد
بالوجود الرابطي وقع بلا تاثير الفاعل فيه واذا جوز ثم ثبوت الممكن بلا تاثير فيه فليجز وجوده
بلا ايجاد والا فما الفرق وايضا اذا كان ثبوته بلا تاثير لم يبق له احتياج الى العلة لان العلة
انما هي علة باعتبار التاثير قلت ذلك التعلق اثر علة التامة لا بمعنى انها تجعل التعلق تعلقا
او موجودا او متعلقا بالارادة وثابتا لها بل بمعنى انها تجعل الارادة متعلقة بالاثر كما قالوا ان
تاثير الفاعل في اتصاف الماهية بالوجود لا بمعنى انه يجعل الاتصاف اتصافا او موجودا او الماهية موصوفة
بالاتصاف بل بمعنى انها يجعلها متصفة بالوجود على قياس حال الصباغ وكذلك الحال في التاثير
فان الفاعل لا يجعل التاثير تاثيرا او لا موجودا او لا موصوفا نفسه بالتاثير وفي اللزوم فان العلة
لا تجعل اللزوم لزوما او لا موجودا او لا موصوفا باللزوم بل تجعل احد الملازمين لازما للآخر
واتصاف متعلقات الاضافات المذكورة انما هو امر انتزاعي يعتبرها العقل بعد صدورها من علتها
ولو كان اتصافا حقيقيا يلزم التسلسل في الاضافات فيلزم عدم تحقق تاثير شيء في شيء لان كل اتصاف
يفرض لا بد من اتصاف الموصوف به فليس التاثير فيه بل في اتصاف ذلك الاتصاف والسر فيه
ان الاضافات من حيث انها اضافات روابط بين الاشياء كالاتصاف فيكون انفسها آثارا
بخلاف ما عداها من الماهيات ثم العقل اذا لاحظها في نفسها واعتبرها مفهوما من
المفهومات اعتبرها اضافات اخر واذا كان التعلق نفسه اثر العلة فاللزوم صدوره من العلة
التامة ليس الا ان يكون التعلق في وقت دون آخر ولا استحالة في ذلك قوله وان جعلتموها
داخلة في المعدوم بان اردتم به ما لا تحقق للاصالة سواء لم يتحقق اصلا او يكون تبعا
قوله وذلك لان الاضافات اه قال الفاضل الجلبي اعترض عليه بانه اذا جاز زوال نفس الشيء
من غير زوال عدمه لو وجوده كما يفهم من هذا الكلام جاز ان يزول بعض المعدومات من غير
زوال عدمه فلا يلزم من تركب العلة من مثل هذا المعدوم شيء مما ذكرنا اقول زوال
ذلك المعدوم مع بقاء عدمه اما بزوال وجوده الرابطي او بزوال نفسه لا يمكن الاول لانه
يستلزم انتفاء الواجب لاستناده اليه اما بواسطة او بدونها وعلى الثاني يصدق عليه
في حال عدم زواله انه امر مستمر مستند الى العلة بنفسه له ثبوت في الجملة ولو تبعا
لامتيازه عما هو في حالة الزوال وليس له وجود اصالة لكونه معدوما وهو المعنى بالكال سوا

سواء استمتموه بالكال او بالمعدوم ونقل الفاضل الجلبي جوابا حاصله ان زوال ذلك
المعدوم ح يكون بزوال وجود الغير به فيكون من جملة الاضافات التي جعلها المص واسطة
فان زوالها ايضا زوال وجودها لغيرها فان جعلتموه من المعدوم فالنزاع لفظي وفيه
ان وجود الشيء سواء كان في نفسه او لغيره لا بد له من علة يجب عندها والا لزم وقوع الممكن
بلا علة كما مر فزواله يستلزم انتفاء الواجب قوله لا يخفى انه اه يعني انه على تقدير جعل
تلك الامور داخلة في الموجودات كما يمكن منع لزوم انتفاء الواجب او قدم الحادث على تقدير
تركب العلة من الموجود والمعدوم كذلك يمكن منع لزوم انتفاء الواجب او قدم الحادث
على تقدير القول بكون العلة موجودا صرفة الا انه لا ينساق الذهن اليه لاتحاد المقدمة
الممنوعة فيهما ترك المص ولان ذلك مجرد احتمال عقلي لان لعدم المانع مدخلا في وجود
الحادث قطعا قوله وتلك الامور الاضافية متصفة بالامكان في انفسها كما يقال
اتصاف زيد بالوجود ممكن لان الامكان كيفية نسبة شيء الى شيء فللمتصف به اولا وبالذات
هو النسب وانما الوجود والماهية انما يتصفان به بالواسطة وليس المراد انها ممكنة
الوجود او الثبوت في نفسها او لغيرها لما مر من امتناع وجودها وكون ثبوتها
انتزاعيا يعتبره العقل بعد صدورها عن علتها وقال الفاضل الجلبي لم يرد انها لامكان
وجودها في انفسها محتاجة الى علة اذ لا وجود لها ولا انها لامكان ثبوتها في انفسها
كذلك لان ثبوتها ليس معللا بالغير بل مقتضى ذواتها بل اراد امكان ثبوتها لغيرها
وكما ان وجود الممكن في نفسه مستند الى علة كذلك وجوده لغيره وهذا ظاهر مقرر
عندهم اقول يرد عليه ما مر من انها لو كانت ثبوتها لغيرها معللا بلزم من ثبوتها صدورها
ثبوت شيء بلا تاثير مؤثر وهذا يستلزم ان لا يكون لها علة لان العلة انما هي
باعتبار التاثير والفرق بين الوجود بلا ايجاد وثبوت الشيء بلا تاثير مؤثر بتجويز احدهما
دون الآخر تحكم فالوجه ان يقال انها لامكان ذواتها محتاجة الى علة يستند اليها
ذواتها كما يقال اتصاف زيد بالوجود ممكن ليس المراد منه الا امكانه في نفسه والسر فيه
ان الامكان كيفية نسبة شيء الى شيء فالمعروض له اولا وبالذات هي النسب والاضافات
وبواسطتها الماهية والوجود فكما ان اتصاف زيد بالوجود يحتاج في نفسه الى علة كذلك
التعلق الذي بين الارادة والمراد يحتاج الى علة يستند اليها ذاته قوله بطريق الايجاب

وهذا اسم

وجود نفسه

اى ليس تلك الامور انفسها لازمة الصدور عنه تعالى سواء كان الايجاب بالذات
او بواسطة الاختيار قوله على امور اخر موجودة الاظهر ان يقال حادثة قوله قلنا اه
يعنى انها ايضا مستندة بواسطة الايقاع المستندة الى الواجب بطريق اللزوم فيلزم قدمها
قوله ضرورة قدم الوسائط قال سيد المحققين قدس سره لقائل ان يقول لا يلزم من قدم
الموجودات المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى تلك
الموجودات ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل قوله على سبيل
الصحة والاختيار وقوله لا على سبيل الوجوب قيدا لاستناد الموجودات الى الواجب يبطل فرض المص
فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب تعالى ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان اكثر المقدمات
فى اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة على طرف ولكان قول المص ان اثبات تلك
الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر موجب مخلص عن القول بان الموجب
بالذات او لولا تلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام المح مستغن عنه فجعل
قوله لا على سبيل الوجوب متعلق بمقتصرة وقيل الاستناد المستفاد من قوله مفتقرة
لان الافتقار الى الشئ يوجب الاستناد فمخلص من هذه التشبهات انتهى كلامه اقول
اما الجواب عن الاول فهو ان قول الشارح مبنى على ان استناد تلك الموجودات المتوسطة
الى الواجب مثلا اذا فرض بطريق الوجوب كان الاستناد الى كل علة كذلك اذ لا فرق بين
علة وعلة فى ذلك فيكون استناد تلك الامور الاضافية الى الموجودات المتوسطة
ايضا بطريق الوجوب فح يلزم قدم الحادث واما عن الثانى فهو ان معنى قوله على سبيل الصحة
والاختيار ان تلك الموجودات مستندة الى الواجب بتوسط الايجاد الصادر على سبيل الصحة
والاختيار فهو باعتبار ان ايجادها لا يجب ان يكون صادرة بطريق الصحة وبعد اعتبار
الايجاد يجب وهذا ما قرره المص بقوله فان ايقاع الحركة غير واجب اه فح لا يبطل غرض
المص بل يحققه ولم يلزم قدح فى مقدمات اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة ويكون قوله
ان اثبات تلك الامور اه غير مستغنى عنه وكل ذلك خطأ واما جعل قوله لا على سبيل اه
متعلقا بمفتقرة قيد الاستناد المستفاد منه فيرد عليه انه ح يكون التردد المذكور بقوله
وح اما ان يجب قبيحا لانه بعد تعيين اللاوجوب لا يتصور هذه القسمة وهذا هو الذى حمله الشارح
الى جعله متعلقا بقوله المستندة اليه قوله اذ قد افتقرت اه بيان لقول المص وح اما ان يجب

قدم الحادث

يجب ايجابا اذ ثبت افتقار تلك الامور الى واجب تعالى ابتداء وانتهاء لانها مفتقرة اليه تعالى
بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه بطريق الصحة والاختيار فهى صادرة عنه بتوسط
الامور المذكورة المفتقرة اليه تعالى واذا لم يتصور صدورها بطريق الصحة كما عرفت
فصدور تلك الامور عن ذاته تعالى اما ان يكون على سبيل الوجوب اه فاندفع ما يرد على قوله
اذ قد افتقرت اه من ان الظاهر انه شرح لقوله وح اما ان يجب اه لكن لا يصلح لان قوله
قد افتقرت يدل على ان يكون افتقار جميع تلك الامور بالذات اليه تعالى كما يدل عليه قوله فصدورها
عنه اه وليس كذلك لان قوله لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة
والتمثيل بالحركة نص قاطع فى التعميم قوله فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب اه
قال سيد المحققين التردد بعد قوله فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق
الايجاب لا يخ عن التكلف وهو ان يقال ما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا
الشق ولهذا قال وان امكن تمشية الطريقين لكن الاستناد بطريق الاختيار
اظهر عند العقول واجدر بالقبول انتهى اقول الاعتذار الذى ذكره السيد الشريف
لا يدفع ذلك التكلف لانه جزم سابقا بان الاستناد بطريق الايجاب يخ انه يستلزم
انتفاء الواجب او قدم الحادث وما قدح فى مقدمة من مقدمات دليله وقوله اذا امكن
تمشيتهما لا يصلح قرينة لعدم الجزم لانه يلزم منه قدح فى شئ من مقدمات الاستدلال
المذكور بل نقول عدم الجزم به يستلزم عدم الجزم بثبوت الامور المذكورة لان
الدليل المذكور ههنا جزء من دليل اثباتها كما لا يخفى فالاوجه ان يقال ان الذى
جزم بسابقا هو انه لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب بلا واسطة
امورا اخر من الايقاعات لانه يستلزم احد المحالين كما ان استناد الحادث اليه تعالى
بطريق الايجاب بتوسط واسطتها يستلزم احدهما والتردد المذكور ههنا هو انه اما ان
يجب بتوسط امور اخر من الايقاعات مغايرة بالذات او بالاعتبار بان يجب الايقاع
بايقاع اخر مغاير بالذات لو بالاعتبار وان لم يجب بنفسه كوجود الحادث لا يجب
بنفسه ويجب بتوسط ايقاعه او لا يجب اصلا والظاهر هو الاخر قوله لان العقل جازم اه
وذلك لان ايقاع الايقاع نسبة بين الموقع والايقاع والنسبة تغاير الطرفين
جزما قوله يمتنع استحالة التسلسل فى غير الموجودات اذ المقطوع به استحالة

اذ اقل نسخ

لا يصلح نسخ

فى طرف المبدا حيث يستلزم انتفاء الواجب وبرهان التطبيق وان كان يعم الموجودات
والثابتات كما ذكره الشارح فى شرح المقاصد وجزم به سيد المحققين فى شرح
المواقف لكنه غير تام فى نفسه **قوله** بل لا تغاير الا بالاعتبار آه فان الايقاع اذا
لاحظه العقل من حيث انه اضافة بين الموقع والموقوع لم يتصور له ايقاع آخر ثم اذا
لاحظه فى نفسه من حيث انه امر ممكن صدر عن علة اعتبر له ايقاعا آخر وهذا على قياس
ما قالوا فى اللزوم والوحدة والامكان والوجوب ولا يخفى انه اذا كان التغاير
بالاعتبار لم يكن الصادر من العلة الا ايقاع الواحد وقد فرض انه بطريق الوجوب
فيلزم اما انتفاء الواجب او قدم الحادث واما ما قيل من ان مغايرة المحتاج للمحتاج
اليه بالذات امر ظاهر ففيه انه منقوض بلزوم اللزوم ووحدة الوحدة وامكان الامكان
فتدبر **قوله** لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار آه اى بطريق الصحة
عن غير لزوم اظهر وح لا حاجة الى ايقاع آخر اصلا لانه انما يفتقر اليه اذا كان
صدور ايقاع الحادث بطريق الوجوب فلو كان بلا واسطة الايقاع يلزم احد المحالين
السابقين فلا بد من القول بصدوره بتوسط ايقاع آخر مغاير بالذات او بالاعتبار
واذا كان صدوره بطريق الصحة فلا حاجة اليه وبما ذكرنا ظهر ان ما قاله الفاضل الجلبى
من انه لا حاجة الى ايقاع آخر لان الحاجة انما مست اليه على تقدير وجوبه لئلا
يكون لاستناد الايقاع الى الواجب منافيا لكونه مختارا خروج عن سياق الكلام
مع انه يرد عليه انه يجوز ان يكون وجوب الايقاع بتوسط الاختيار وهو محقق
للاختيار **قوله** والاظهر ان يقال آه اى بدل قوله لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها
آه هذا لكن ما ذكره المص انسب للفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة وبين
الموجودة بان الاول لا يستلزم وجود الممكن بلا موجد وايجاد بخلاف الثانى **قوله**
فان الاول لا يجب مع علة التامة كما دل عليه الوجدان مع عدم لزوم وقوع الممكن
بلا علة فلا يكون الايقاع جزءا من علته والا لامتنع التخلف وليس هذا تخصيصا
للقواعد العقلية بل هو حكم بما يقتضيه بداهة العقل وصريحه ولو حكم هنا بالوجوب
ايضا كان نقضا للدليل العقلى الثانى على الوجوب فى الموجود حيث تحقق الوجوب معه مع
عدم جريان الدليل فيه على ان مثل هذا التخصيص مطرد فى كثير من الاشياء على ما قالوا ان كل شئ يرتبط

انا ايقاع واحد نسخ

ايقاع الواجب منافيا نسخ

على ما نسخ

الدال على نسخ

يرتبط بتوسط الوجود بخلاف الوجود فانه يرتبط بنفسه والقيوم مضى بنفسه وانما قال
الفاضل الجلبى من انه يلزم على تقدير عدم وجوبه من علة التامة رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى
حصوله بلا تاثير مؤثر فيه ففيه انك قد عرفت ان التاثير والايقاع ونحو ذلك من الاضافات
انفسها يصدر عن العلة فلا يلزم حصول شئ بلا تاثير بل ان يصدر من العلة تاثير بلا
توسط تاثير آخر والحق انه كذلك والا لزم ان يصدر منها حال صدور الاثر تاثيرات غير
متناهية والوجدان يكذبه بل هذا قول بنفى التاثير لان كل تاثير يفرض تاثير العلة فيه لممكن
فيه بل فيما قبله الى ما لا نهاية **قوله** كالايقاع والاختيار مخلص آه قال سيد المحققين
لو ذكر ما ذكره المص فى هذا المقام وهو قوله على كل تقدير ان كل ممكن محتاج فى وجوده
الى مؤثر يوجبه مخلص لما احتاج الى الاستدلال الاول انتهى اقول مجرد القول باحتياج
الممكن الى مؤثر يوجبه لا يستلزم الايجاب حتى يكون اثبات تلك الامور مخلصا
لانه يرد عليه انه يجوز ان يكون الواجب بتوسط الاختيار وهو محقق الاختيار فلا بد
من لزوم الايجاب على تقدير نفيها بالاستدلال المذكور **قوله** انه لو فعل آه لو كان فاعلا
بالاختيار لكان فعله جائز الترك لانه مقتضى الاختيار فاما ان يكون ذلك الجواز
حال تمام العلة فيلزم عدم الممكن مع وجود العلة وانه يستلزم وجود الممكن بلا موجد
وايجاد على ما سبق واما ان يكون حال عدم تمامه بان يكون من جملة ما يتوقف عليه
وجود الاختيار وبه يجب والوجوب والاختيار محقق للاختيار ينقل الكلام فى ذلك
الاختيار اما قديم ذاتا او تعلقا فيلزم قدم الحوادث واما حادث بنفسها او بتعلقها
فينقل الاختيارات ذاتا او تعلقا فيلزم قيام الحوادث بذاته لكن يرد عليه ان التعلق
امر اعتبارى وقيام الامور الاعتبارية بذاته تعالى جائزة وانه ككونه قبل كل شئ او بعده
وانه يجوز ان يكون تعلق الارادة بذاتها لا بتوسط تعلق آخر فانها غير معللة كما سيجئ
فى المقدمة الرابعة **قوله** ولا مخلص عن ذلك آه لا يخفى عليك ان اختيار شق من المستدل
استحالة مع عدم القدح فى استحالته ليس مخلصا عن لزوم ما الزمه ولو سلم فانحصار
المخلص فى ذلك الالتزام مم اذ كما يمكن التزامه قيام الحوادث بذاته لا فرق بينهما فى الاستحالة
بل الاول اشد فالقول بان يقتصر على قوله ولا مخلص عن ذلك الا باثبات الامور
اللاموجودة واللامعدومة او يسقط عن دليل الايجاب قوله وقد سبق انه يلزم منه

يمكن التزام نسخ

الرجحان بلا مرجح يصير ذلك الالتزام مخلصا بمنع استحالته ويكون قوله وقد سبق انه
هذا استلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن اه اشارة الى ان ذلك المنع ليس بصحيح
فلا يكون المخلص الا باثبات الامور المذكورة قوله الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد
بط قد عرفت فى المقدمة الثانية للعلة اثرين احدهما بطريق الصحة وهو الايجاد المسمى
بالامر الحال وثانيهما بطريق الوجوب وهو وجود الممكن فى الخارج فالآن نبه على ان كل
من الاثرين يمتنع وجوده بدون الاثر وهذه المقدمة بديهية بل مذكورة فى طبايع
الحيوانات العجم اما الثانى فظاهر اما الاول فلاستلزامه الثانى لان الايجاد يستلزم
الوجود واما ان الوجود لا يمكن بدون الايجاد فنظرى لانه يحتاج الى اثبات مدخلية الامور
الحالة فى وجود الممكن فاندفع ما قال سيد المحققين ان الانسب ان يقال الرجحان بلا مرجح
فالترجيح بلا مرجح اى وجود الممكن بلا ايجاد وايجاده بلا سبب وداع محال قوله
واما ترجيح احد المتساويين اى اثبات الرجحان سواء كان ايجادا او غيره لاحد المتساويين
قبل هذا الترجيح او للمرجوح قبله فواقع سواء كان الفاعل مختارا او موجبا والدليل ان
الاولان يدلان على ثبوت ترجيح احد المتساويين او المرجوح من الفاعل مطلقا والثالث
من الفاعل المختار والمق ابطال مقدمة اتفق عليه الحكماء وهو ان ترجيح احد المتساويين
او المرجوح بلا مرجح سابق على هذا الترجيح محال مطلقا حتى اثبتوا اختصاصات الاشياء
بوجه دون الآخر استعدادات فى مواد هاو خصوصيات فى ذواتها ليتوسل بذلك الى جواز
صدور الايقاع عن الفاعل بطريق الصحة ومنع مقدمة دليل الاشعرى اعنى قوله ان توقف
على مرجح يجب الفعل عنده فلا يكون اختياريا على ما سيجئ فى تقرير الاعتراض من قوله اما
ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وحاصله انه اذا جاز ترجيح احد المتساويين
او المرجوح فلم لا يجوز فى الافعال الاختيارية للعبد كذلك ومن ادعى انه لا يمكن من المختار
فعليه البيان مع انه قد اثبت ذلك بالدليل الثالث من المختار واذا تحققت ما تلونا عليك ظهر
اندفاع ما قال سيد المحققين من ان القائل ان يقول فى ترجيح احد المتساويين او المرجوح
بحث وهو ان اراد بالمساوى مثلا التساوى بالنسبة الى ذات الشئ مع قطع النظر
عن الخارج فلا نزاع فى جواز الترجيح باعتبار حصول الترجيح الخارجى وانضمامه اليه وان اراد
التساوى بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار ومعنى التساوى اليه ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض

مطلب مقدمة الرابعة

غرض من جهة اصلا فممتنع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع
وغرض فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوى بل ترجيحا للراجح وما ذكر من اثبات التشابه المتسر
على هذا التقدير مم انتهى وحاصل الدفع اختيار الشق الثالث وهو التساوى بالنسبة الى
فاعله مطلقا سواء كان مختارا او لا كما هو مقتضى الدليلين الاولين وبالنسبة الى المختار
وما ذكره بقوله للقطع بان الفاعل اه انما يدل على وجوب الداعى فى فعل المختار الحكيم فانه
لكونه حكيما غير مجبور لا يفعل ما لا مصلحة فيه لا فى المختار مطلقا فيجوز ان افعاله مما لا
تقتضيه وهذا القدر يكفى فى حق المص على ان القول بوجوب الداعى فى فعل المختار يستلزم
نفى الاختيار والرجوع الى قول الفلاسفة الظاهر العوارض لانه مع الداعى يجب الفعل
وبدونه يمتنع فلا اختيار بمعنى ان شاء ترك فلا بد من القول بان فعله وان كان مشتملا
على مصلحة لكن ترجيح احد الطرفين بمجرد الارادة ليس موقوفا على امر آخر وان استلزم
وانت بعد احاطتك باطراف الكلام خبير بما فى كلام الفاضل الحلبى فى هذا المقام قوله
لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته ليس حقيقة الامكان بل عدم الاقتضاء ولم يثبت لزومه
للممكن ايضا فان غاية الامر الاستواء بمعنى نفى الاولوية الكافية فى وقوعه كما لا يخفى
على الواقف ويخطر بذهنى الكليل فى اثبات ذلك وجه وهو انه اذا فرض رجحان احد هما لذاته
لا يمكن زواله لان ما بالذات لا يزول فاذا ترجح العلة الطرف الآخر يلزم ان يكون الطرف
الاول راجحا ومرجوحا فى حال واحد وهو محال وان كان سببا هما متغايران كما بينه
المحقق الدوانى فى رسالة اثبات الواجب ومعنى الاستواء بالنظر الى ذاته عدم اقتضاء
الرجحان لا اقتضاء عدمه وان ما ذكرتم لازم على تقدير الاستواء لان الرجحان كما ينافى المرجوحية
فى الاستواء قوله فيلزم تسلسل الترجيحات لان المفروض ان كل ترجيح مسبوق بترجيح آخر
فلا يمكن ان يكون ترجيح الترجيح عين الترجيح واعلم ان لزوم التسلسل ليس فى ذوات الترجيحات
لعدم التوقف بينهما بل باعتبار الترجيحات فالتلازم ليس الا التسلسل فى الترجيحات ولعله
اراد به وجود امور غير متناهية كما يدل عليه آخر كلامه لكن يحتاج فى بيان الاستحالة مع
الى دقة النظر مستغن عنه كلام المتن لانه اكتفى على تسلسل الترجيحات وهو تسلسل فى طرف المبدأ
متفق عليه بملاحظة زيادة للرجحان ليس له مرجح واما دقة النظر فهو ان تلك الامور
الغير المتناهية لا يجوز ان تكون ازلية والا لزم قدم الحادث فهى متجددة اما موجودة او معدومة

وجوب الداعى فى فعل المختار

وهي الاعدام اللاحقة للحوادث اذ المعنى لتجدد شيء الا تجدد وجوده او عدمه اذ الماهيات
ماهيات وكل منهما يستلزم وجود امور غير متناهية مجتمعة الوجود مترتبة ايضا اما بحسب
الذات او بحسب الاوصاف فتدبر وبما ذكرنا اندفع اعتراض الفاضل الجلبي بمنع بطلان هذه التسلسل
على ان الترجيحات والمرجحات يجوز ان يكون اعتبارية واما ما اجاب به عنه من ان بطلانه
لافضائه الى احتياج وجود الحادث الى امور غير متناهية فان بطلانه عند من يجوز صدور
الفعل عن الفاعل المختار بمجرد اختياره ظ لا سترة فيه ففيه ان القائل بامتناع ترجيح
احد المتساويين لا يسلمه والحق اثبات جوازه مطلقا لا عند من يجوز ذلك لانه ح لا حاجة
الى الاستدلال قوله قلنا مراده اه اختيار الشق الثاني وتصحيح للحصر المستفاد من كلام
المص بان قيد بالآخر معتبر فيه وح لا ريب في صحته قوله وان وجود الممكن مساوي اه قد عرفت
بيان التساوي بالنظر الى ذاته قوله فيكون ترجيحا للمساوي اه او المرجوح قبل هذا الترجيح
وهو الظ وما نقل الفاضل الجلبي ههنا لا يحصل منه الا تكثير العبارات قوله الثالث ان الارادة
اه يعني ان الارادة متحققة بالبداهة ولم يكن من شانها ذلك لما حصل الفرق
بين المختار والموجب لانه مع المرجوح يجب الفعل منه وبدونه يمتنع كانه من الموجب بعد
تحقق الشرائط كذلك قوله قد يكون اشارة بلفظ قد الى كون الحكم جزئيا وانه كاف
فيما هو بصدده قوله فان قيل اختيار يعني سلمنا ان الايجاد بالاختيار يكون ترجيحا
لاحد المتساويين لكن الكلام في اختيار المختار وتعلق ارادته فانه ترجيح لاحد المتساويين
ولا يكون الا لداع قوله قلنا الارادة يعني الارادة لا تعلق بانها لم تعلقت باحد
الطرفين دون الآخر وفي بعض الاوقات دون الآخر لا لمرجح لذاتها بمعنى انها ترجح كل واحد
من الضدين على سبيل البدل بلا داع ومرجح والا لم يبق فرق بين الايجاب والاختيار كما مر
فاندفع البحث الذي اورده الفاضل الجلبي من ان ترجيح احد الضدين اذا كان صفة ذاتية كان
لازما لها فيلزم الايجاب وان ثبت لكل ضد ارادة فان لزم احد الارادتين لذاته لم يكن له
ارادة الآخر لتنافيهما والا لزم تجرد الارادتين في ذاته تعالى لانه انما يلزم الايجاب
ان لو كان ترجيح احد الضدين كابتنيه لازما لها على انه لا تنافي بين الارادتين المتعلقتين
بالضدين كابتنيه التش في بحث برهان التمانع من شرح العقايد قوله
فان قيل اه معارضة لابطال جواز ترجيح لاحد المتساويين او المرجوح وحاصله

ذبلا ومنه بيان

مطلب اشاريه
لا كون الحكم جزئيا

رد وجوب الداعي
في فعل المختار

الجواب عن لزوم
الايجاب

انه يستلزم المح وما يستلزم المح قوله وهو ممتنع بالضرورة لان امتناع القول
بان تحقق الميزان المتساويين راجح على الآخر من غير مرجح يجزم به الصبيان المميزون
قوله قلنا حاصله ان اللازم من ترجيح احد المتساويين غير ممتنع والممتنع غير لازم لان اللازم
رجحان احد المتساويين قبل هذا الترجيح والممتنع رجحانه ما دام مساويا او مرجوحا قوله لم يبقيا
متساويا اه قد عرفت ان معنى كون التساوي لازما للممكن اتصافه بعد اقتضاء الرجحان ذاته
لا اقتضاؤه عدم الرجحان فلا ينافي الرجحان اللازم من العلة قوله تعلق الارادة اثبات
للمقدمة التي منعها المص وهي انه لا نسلم انه لو لا هذه لانسد باب اثبات الواجب بيان
الاستلزام انه اذا ترجح احد المتساويين باختياره اي بتعلق ارادته فتعلق ارادته بوجود
الممكن امر ممكن اذ لو كان ممتنعا لوجد ولو كان واجبا لزم قدم المراد فيفتقر الى موجد فاما ان يكون
صدوره عنه بطريق الوجوب فيحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل في المرجحات او يكون صدوره
عنه بطريق الصحة فوقوعه في وقت دون وقت يستلزم وجود الممكن بلا علة كما مر
بيانه في المقدمة الثانية قال الفاضل الجلبي حاصل السؤال ان الانتهاء الى الواجب
لا يدفع احد الامرين اعني التسلسل والترجيح بلا مرجح انتهى ولا يخفى عليك انه على هذا
التقدير لا يضر فيما هو الحق الاصلي وهو ان الترجيح بلا مرجح مما لا يتوقف عليه الاستدلال
على وجود الصانع وحمله على انه بحث على الاستدلال المذكور مع كونه خروجا عما سيق الكلام
لاجله يرد عليه ان المستفاد من الدليل المذكور ان الانتهاء الى الواجب تعالى يدفع التسلسل في الموجودات
او وجود الممكن بلا موجد لا انه يدفع التسلسل مطلقا ليرد ذلك قوله ارادة الارادة جواب
باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل مستندا بان الارادة المرجحة للارادة الاولى ههنا
فلا يلزم التسلسل في الارادة انما اللازم التسلسل في التعلقات وهي امور اعتبارية هاذا بان الارادة
من شانها ان يتعلق احد الطرفين وترجحه لذاتها لا بارادة اخرى فلا يلزم التسلسل في الارادة
ولا في تعلقاتها قوله او تعلق الارادة جواب باختيار الشق الثاني ومنع لزوم الوجود
بلا موجد لان التعلق من قبيل الاحوال وصدوره بطريق الصحة لا يستلزم وجود الممكن
بلا علة كما مر في المقدمة الثالثة والاجوبة الثلثة على طبق ما ذكره المص في المقدمة
الثالثة في صدور الايقاع حيث قال الحكماء منعوا ترجيح احد المتساويين من المختار باختياره
فانهم لا ينكرون الترجيح بالارادة انما ينكرونه بلا مرجح مطلقا سواء كان ارادة او لا

والتحقيق انهم يجوزونه بناء على تفسيرهم الارادة في الحادث باعتقاد النفع او ميل
يعقبه وفي الواجب بعلمك من نظام الاكمل فان صدور الافعال منا ومن الواجب
عندهم لا يتوقف على امر سوى ما ذكر ويمنعونه بالتفسير الذي ذكره المص واعلم آه
انه طعن على المص من شانه الترجيح لذاتها فالنزاع راجع الى ان الارادة صفة مرجحة
وهي اعتقاد النفع وامثاله قوله بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات
وهذا اللزوم مبني على مقدمة حقة وهي ان الموقوف مغاير للموقوف عليه والا فتناهي
مواد التوقف يستلزم تناهي التوقفات وعلى هذا البيان يرد ما اورده سيد المحققين
في حاشية شرح المطالع من انه يلزم في بيان اللزوم اعتبار مقدمتين متناقضتين
احدهما ان الموقوف عين الموقوف عليه لكونه دورا وثانيهما التغاير بينهما ليوجد توقفات
غير متناهية ومع ذلك يرد ايضا ان هذا ليس تسلسلا مصطلحا لعدم التوقف
بين التوقفات بل وجود امور غير متناهية ولذا قال في حواشي المطالع الى لزوم
ترتب النفوس الغير المتناهية قوله اقول والموجود الذي آه اقول ههنا قضيتان احديهما
رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح سواء كان من ذاته او من خارج مح وهذه القضية
بديهية يجزم بالتصديق على ما صرح به في شرح المواقف والثانية رجحانه بلا مرجح
من خارج مح وهذا موقوف على نفي كفاية الاولوية الذاتية وعلى المص انه يمكن الاستدلال
على وجود الصانع مع الغنية عن المقدمة الثانية التي ادعى الحكماء توقفه عليها حيث قالوا
فان الممكنات يحتاج الى موجد بناء على امتناع الترجحان بلا مرجح ويتس آه فان لزوم التسلسل
انه لو احتاج الى مرجح خارج من ذاته والذي اثبته التسلسل توقف الاستدلال الذي ذكره
المص على المقدمة الاولى فتدبر قوله واما ما ذكره المص قال الفاضل الجلبي ان مراد
المص انه لا بد من دفع المنع على وجه يندفع به السند والا يعود السؤال وفيه بحث لانه
بعد اثبات المقدمة الممنوعة بمقدمات بديهية ابتداء او بواسطة لا مجال لعود
السؤال بالمنع وعوده بالنقض لا يحتاج الى اثبات المرجح فيه بل يكفي منع التساوي
وبعد اثباته يصير نقضا يرد انه ليس غصبا للمنصب الاستدلال بل انتقال من منصب
المنع الى منصب النقض على سبيل التبرع والتوفق قوله فيه نظر لا يخفى عليك
ان اللازم مما ذكره المص هو عدم العلم بالترجحان بمعنى عدم الاعتقاد بالترجحان حيث

حيث قال بل مع اعتقاد المرجوحية فان اعتقاد المرجوحية لا يجامع اعتقاد الراجحية
لامتناع الاعتقاد بالضدين لا عدم العلم بالترجحان الحاصل في اعتقاده فان سلموا
عدم العلم بالترجحان بمعنى عدم التصديق في الترجحان فهو كاف في الغرض وان لم يسلموا بهذا
المعنى بل بمعنى ما ذكره الشارح فهو باطل لانه قد شهد الوجدان على وقوع الفعل به بدون اعتقاد الترجحان
قوله فعلم مما تقدم يعني علم مما تقدم امور ثلثة الاول تفسير لقول المص لا انه يصير راجحا
قبل الوجود والثاني للتعميم المستفاد من قوله سواء كان الموجد موجبا او لا اي صادرا
عنه الفعل بطريق الوجوب او بطريق القصد والثالث لقوله ان المراد بقولنا الترجحان
بلا مرجح بط بمعنى وجود الممكن بلا موجد ففي عبارة الشارح نشر على غير ترتيب اللف قوله
الا ان تخصيص الترجحان يمكن ان يقال وجه التخصيص ان الملليين يقولون علة الاحتياج حدوث
فان الاعدام عندهم لا يستند الى علة اصلا لكن التحقيق ما ذكره الشارح على انه اضافي بالنسبة
الى قوله لا انه يصير راجحا قبل الوجود قوله اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن بدونه آه
كان الظاهر ان يقول على تقدير وجود الممكن بدون وجوبه اما اولا فلان انتفاء الجبر انما يدور
على هذا الشق بانتفاء الوجوب كما يدل عليه قوله انما يلزم من الوجوب لا على انتفاء التوقف
اذ لو فرض انتفاء التوقف مع بقاء الوجوب يلزم الجبر ايضا واما ثانيا فلانه تفسير كلام المص
وقد ابطل المص التوقف سابقا واثبت الاستلزام الا ان الشارح اعتنى ان ابراد البحث
موافقا لقواعد القوم احسن وادفع للشغب على انهم قد يطلقون التوقف بمعنى الاستلزام
كما وقع في عبارة المواقف قوله وهذا التقدير اي وجود الممكن بطريق الصحة كما ذهب
اليه بعض الملليين قوله بجواز ان يكون اختيار الاختيار آه يعني بجواز ان يكون الارادة
المرجحة لتعلق الارادة الاولى المرجح للفعل نفس الارادة الاولى انما التغاير بحسب التعلق
فلا يلزم التسلسل في الارادة التي هي موجودات خارجية انما اللازم التسلسل في التعلقات
وهو غير ممتنع فقوله ولا نم لزوم التسلسل معناه لزوم التسلسل الممتنع الذي ادعاه المستدل
كما قرره الشارح سابقا حيث قال قطعا للتسلسل الممتنع لان الاختيار صفة حقيقية لا اعتبارية
واما ما قال الفاضل الجلبي من ان الاختيار يطلق على تعلق الارادة وعلى نفسها فاراد
به في تقرير الدليل نفس الارادة ترويجا للدليل واراد به ههنا المعنى الاول
ففيه اعتراف بعد ورود الاعتراض قوله او نقول لا يجب عنده وجود المرجح آه

التخصيص نسخ

الا ان الاختيار نسخ

ترجيحا نسخ

عطف على مقدر بعد قوله اما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه او نقول يجب
وجود تلك الحالة على تقدير وجود المرجح ولا يلزم الجبر لجواز ان يكون المرجح او نقول
لا يجب وجودها عند وجود المرجح لتوقفه على الايقاع الذى هو حال قولكم لانا فرضناه مرجحا تاما
قلنا ليس المراد به المرجح التام للوجود حتى يجب وجوده بل ما يرجح الفعل على الترك كما صرح
به فى تقرير الدليل بقوله وان تمكن فان لم يتوقف بحال الفعل على تركه على مرجح آه ووجود المرجح
التام اى وجود جملة ما يتوقف عليه الفعل الذى هو ضد الترك لا ينافى توقف وجود الفعل
الذى هو الحالة المخصوصة مثلا على امر آخر حال كالايقاع فان المرجح التام للفعل الذى
هو ضد الترك ليس مرجحا تاما للفعل بمعنى الاثر ضرورة توقفه على نفس الفعل والايقاع
ايضا فقول المص واما بانه يلزم مرجح عطف على قوله واما بالقول آه ومعناه انه يلزم
حين القول بامتناع وجود الاشياء بلا وجوب توقف الوجود كالحالة مثلا على امر ليس
بموجود لا معدوم لما مر فى المقدمة الثالثة من امتناع الوجوب بدونها فالحالة المذكورة
بعد وجود المرجح التام للفعل على الترك يتوقف على امر آخر كالايقاع فلا يجب وجود الحالة
بذلك المرجح وبما قررنا لك ظهر اندفاع ما اعترض عليه بان هذا شرح لقول المص واما بانه
يلزم آه وهو كلام مبنى على القول بامتناع الوجود بلا وجوب فكيف يصح قوله او نقول
لا يجب عند وجود المرجح وبان المراد بالمرجح ههنا المرجح التام كما يدل عليه قوله وجود المرجح
التام آه ولو توقف على امر آخر لم يكن مرجحا تاما ولا حاجة فى دفع الاول الى ان يتكلف
بان المراد بقول المص بامتناع الوجود بلا وجوب على تقدير انتفاء المحال تسليم الوجوب
على تقدير المحال لا ينافى نفيه على تقدير ثبوته وفى دفع نفى الثانى بان قيد الوجود يشعر
بتقييد المرجح بكونه من الموجودات فلا ينافى التوقف على المحال ولو عمم المرجح التام
بان يؤول الوجوب بالثبوت يجاب باختيار الشق الثانى قوله فان قيل ننقل الكلام
الى صدوره آه يعنى اذا كان وجود الحالة المخصوصة بتوسط ايقاع الفاعل ننقل
الكلام الى تلك الايقاع بانه اما ان يجب صدوره منه فيجب ما يصدر بتوسطه
ايضا فيلزم الاضطرار او لا يجب فصدوره فى وقت دون آخر رجحان بلا مرجح
قوله قلنا يجب يعنى باختيار انه يجب وانما يلزم الاضطرار لو كان وجوبه لا بتوسط
ايقاع الفاعل اياه لكنه يجب بتوسط ايقاع آخر اما مغاير له بالذات ويلزم التسلسل

فى الاحوال او بالاعتبار بان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع فلا يلزم التسلسل اصلا
او نختار انه لا يجب بل يصدر من الفاعل بطريق القصد واللازم انما هو ترجح احد المتساويين
اعنى الايقاع وعدمه وهو غير ممتنع وانما الممتنع الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن
بلا علة وقد مر تفصيل الشقوق الثلثة بما لا مزيد عليه قوله وان اراد الثانى
اى الفعل بمعنى الايقاع آه الظاهر من قول المص وان اراد الثانى فتعين ما قلنا
فى الايقاع انه جواب باختيار الشقوق الثلث الا ان الشارح خصه بالشق الاخير
بناء على انه الاظهر والعمدة عند المص والبواقى انما نقله تكثيرا للبحث قوله قد ورد
فى الحديث الحق من هذا الكلام اثبات ان التوسط حق لما فى كل من الجبر والقدر
تشبيه بالمجوس قوله فهذين الاعتبارين ينسب آه فذهب اهل السنة
الى النافين بقدرة الله على الشر هم القدرية لمشابهتهم المجوس فى القول بتعدد
الخالق واثبات الخير لواحد والشر لآخر وذهب المعتزلة الى ان المثبتين لقدرته
عليه هم القدرية لمشابهتهم المجوس فى القول بخلقه الشر مع عدم رضائه واحتجوا
بان المتعارف نسبة الشئ الى مثبته لا الى نافيه ورده الشارح فى شرح المقاصد
بان من يضيف القدر الى نفسه اولى باسم القدرى ممن يضيفه الى ربه واما الرد
بان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان ففيه انهم
كما اتصفوا بهذه الصفة اتصفوا بالقول بانه يخلق خلقا ثم يتبرأ منه فلم لا يجوز
ان يكون الحكم بالمجوسية على القدرية باعتبار هذه الصفة دون الاولى وصل حدا لا مصادرة
قوله الاول حاصله آه اثبته المص اولا بالتفرقة الضرورية الوجدانية ان للعبد
اختيارا ثم اثبت انه مؤثر لا كما زعم الاشعرى من الدوران المحض بثلثة اوجه اشار
الى الاول بقوله وليست التفرقة بمجرد موافقته لارادتنا آه وحاصله ان التفرقة
بين افعال الاختيارية والاضطرارية ليست بمجرد ان الاختيار موافقة لارادتنا
دون الاضطرارية لان الارادة ان كانت صفة مرجحة فلا بد ان يصدر منا الترجيح
والتخصيص والا لم يكن الارادة وان لم يكن صفة مرجحة بل ميل يتبع الداعية كما زعم
المعتزلة والحكماء لم يكن الترجيح والتخصيص صادرا منا فلا يكون ارادتنا الا مجرد شوق
فيلزم عدم التفرقة بين الاختيارية والاضطرارية التى نشتاق اليها والوجدان يكذبه

فقوله وان لم يكونا صادرين منا اقامة للجزء مقام الشرط للقائل لقوله ان كانت صفة مرجحة
واشار الى الثاني بقوله وايضا نفرق في الاختيارات بين ما نقدر آه وحاصله انا نفرق
بين الاختيارات الفرقة وبين الاختيارات الطبيعية كالحركة الى صوب حيث نقدر على ترك
الاول دون الثاني فعلم ان الاختيار مؤثر في الاولى ولذا صح الفعل والترك دون
الثاني فان الفاعل فيهما هو الطبيعة وان كان الاختيار مجامعا معها وقس على هذا قوله
وكذا نفرق في الترك آه واشار الى الثالث بقوله وايضا نفعل بداعية آه وحاصله
انا نفعل مع الداعية وهي اعتقاد النفع وبدونه فعلم ان الارادة صفة مرجحة لذاتها لا ميل
يتبع لاعتقاد النفع واذا كانت كذلك لا بد ان يكون مؤثرة وقوله فعلم ان العلم الوجداني آه
نتيجة لما تقدم ثم اثبت ان قدرته وارادته غير كافية في افعاله سواء كان بطريق الصحة كما زعم
المعتزلة من كون العبد موجد الافعال بطريق الصحة والايجاب كما قال الحكماء ان الله تعالى اوجب
للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان الفعل بوجهين اشار الى الاول بقوله ثم مع ذلك نشاهد
آه وحاصله ان مشاهدة خوارق العادة في صدور الافعال بعد صرف القدرة والارادة
يدل على ان قدرة العبد وارادته ليستا مؤثرتين بطريق الايجاب فيما جرت به العادة
والا لما تخلف عنه ولما تحقق خوارق العادات لدوام المعلول مع العلة الموجبة وكذا
خوارق العادات في عدم صدور الافعال حيث كان الكفار يقصدون ايذاء الانبياء عليهم السلام
قصدا جازما ويباشرون اسبابه ويصرفون القدرة وهي القوة المنبثة في الاعضاء
ولم يصدر منهم ذلك لقدرتهم على شق من ذلك فلو كانت القدرة والارادة كافيتين في وجود
الافعال لم يخالفهما والقول بان القدرة التي تحصل بها الفعل غير مخلوق فينا في هذه الحالة
فقريب من المكابرة اذ لا نعني بالقدرة الا القوة المنبثة في الاعضاء التي عبر عنها
بسلامة الاسباب والآلات وهي متحققة معروفة بلا شبهة نعم القدرة المجتمعة بشرائط
التاثير التي اثبتها الاشعري وقال انها مع الفعل غير متحققة ولا نزاع لنا في كفايتها
في الفعل ضرورة ان من جملة ما يعتبر معها تعلق قدرته تعالى بالفعل فقوله فعلم ان المؤثر في وجود
الحركة آه نتيجة لما تقدم من المشاهدتين وقوله اذ لو كانا ملجئين لخالف ارادته ناظرا الى قوله وكذا في عدم
صدورها آه وقوله لو كانا مؤثرا طبعا الى ايجابا فيما جرت عليه العادة ناظرا الى قوله مع ذلك
نشاهد خوارق العادات واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا لم يكن الحركات الا بتحريك الاعضاء

وحاصله انه لو كان العبد موجد الافعاله بالاختيار لكان عالما بتفاصيلها وليس
فليس وقوله فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار نتيجة لمجموع ما سبق وما يدل على الاختيار
التفرقات الضرورية الوجدانية وما يدل على عدم تاثير اختيار العبد في الحالة المذكورة
وعدم العلم بالتفاصيل اذا عرفت تحقيق عبارة المتن فاعلم ان ما ذكره الشارح بقوله
حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا اي مؤثرا بالترجيح حاصل
ما ذكره المص بقوله فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار آه وقد عرفت ان قوله فعلم نتيجة
لجميع ما تقدم فظهر لك معنى قول الشارح وباقي المقدمات تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها
بلا مرية وان قوله اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع آه دليل لقوله
وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل وقوله اذ قد لا يقع اشارة الى
مشاهدة خوارق العادة في جانب الفعل والترك فانه يتخلف الفعل الذي من شانه ان يتحقق
بقدرة العبد واختياره في الجانبين وقوله وقد يقع الفعل آه اعني اشارة الى عدم العلم
بتفاصيل تمديد الاعصاب وارخائها فانه يقع فعل التمديد والارخاء مع عدم تحقق الاسباب
التي من عنده وهي تعلق القصد والاختيار به تفصيلا ضرورة انه فرع الشعور بالمتعلق
وللشعور ههنا اطلعت بما اعطيناك من تحقيق المرام على ما في كلام الفاضل الجلبي في هذا
المقام فلا نطول لتصريحه الكلام قوله ولقائل ان يقول آه ايراد على قوله اذ قد لا يقع آه
وحاصله ان هذا الدليل لا يستلزم عدم استقلال العبد في الايجاد لان استقلال العبد
في الايجاد لا ينافي التوقف على شرط فيجوز ان يكون من شروطه ان لا يريد الله عدم وقوع
مراده وفيه بحث لان الارادة لا يتعلق بالاعدام بل هي آثار عدم الارادة كما جاء في الحديث
المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فعدم تعلق ارادته تعالى بعدم الوقوع متحقق دائما
فيجب ان لا يتخلف مراد العبد فلا بد في الوقوع من اشتراط انتفاء عدم ارادته التي هو علة
اللاوقوع وهو الملط قوله هذا الكلام غير صالح آه يعني غير صالح لاثبات المطلوب اعني
لا ارادة تاثير ما في فعله على الخصم لانه يلزم ان الارادة في الحيوان الشوق فولكم يلزم عدم
التفرقة بين الاختيارية والاضطرارية المشتاق اليها ان اردتم عدم التفرقة مطلقا فلا نم
الملازمة لانها باقية بالنسبة الى القدرة حيث يصح تعلقها بالاولى دون الثانية وان اردتم عدم
التفرقة بالنسبة الى الارادة فالملازمة مسلمة لكنا نمنع بطلان اللازم وفيه بحث

لانه يلزم على هذا ان يكون الارادة اعم تعلقا من القدرة شاملا لا يجوز وقوعه ويمتنع
كالعلم والقدرة ونسبتها الى الضدين وجميع الاوقات على السوية فلابد من امر آخر يرجح وقوع
احد الضدين في وقت دون آخر يتبعه تعلق القدرة وهو المعنى بالارادة وعلى هذا الفرق بين
الاختيارية والاضطرارية ولذا اتفق الحكماء والمتكلمون على ان مبادي الافعال الاختيارية
اربعة العلم والشوق والارادة والقدرة قوله الا ان بعض الفقهاء ينكرونه يريد المعتزلة
حيث انكروا كرامات الاولياء وقالوا يلزم منه اشتباه النبي بالمتنبي قوله جواب
سؤال مقدر اه جعل الشق قوله ثم القصد اه جواب سؤال مقدر ورد على ان المص اثبت
في المقدمة الرابعة ان الارادة مرجحة لذاتها فبعد العلم بتلك المقدمة كيف يصح ان يقال والا
اي وان كان القصد مخلوقا لله تعالى باختيار العبد تسلسلت الاختيارات وان حاصل السؤال
تردد القصد بين ان يكون مخلوقا لله تعالى لا بتوسط اختيار العبد فيلزم الجبر وبين
ان يكون بتوسط اختياره فيلزم التسلسل فالجواب عنه اما باختيار الشق الاول
وح لا يصح قوله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة فانه صريح
في اختيار الشق الثاني واما باختيار الشق الثاني وح لا وجه لقوله لكن من الامور
اللاموجودة واللامعدومة اه لان اللازم على تقدير الشق الثاني التسلسل لا الجبر فالواجب ابطال
لزوم التسلسل دون الثاني والذي يخطر بذهني الكليل ان قوله ثم القصد تتمة الاستدلال على ان الفعل
بمجموع قدرة العبد وقدرة الله تعالى فانه اثبت بقوله من وجدان ما يدل عليه اه ان الله تعالى
يخلق الفعل عقيب تعلق ارادته بطريق جري العادة وبهذا القدر يعترف الاشعري لكنه
يقول ان ذلك التعلق المسمى بالقصد مخلوق الله تعالى جبرا فيكون مجبورا في تعلق الارادة
المستلزم للفعل لا في نفس الفعل وهذا هو الفرق بين مذهبي الاشعرية والجبرية فقال المص
ان ذلك القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه خلق في العبد قوة يصرفها العبد الى كل من الطرفين
على سبيل الصحة من غير وجوب لا ينافي الاختيار واعطاء القدرة لكن صرفه الى واحد
معين فعل العبد وليس هذا الصرف مخلوق الله تعالى كما زعم الاشعري فيكون الفعل واقعا
بمجموع خلق الله واختيار العبد فان وجوده منه تعالى وصرف القدرة التي هي مدار الخلق بطريق
جري العادة من العبد وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض الذي اورده بقوله ولقائل ان يقول
لو كان اه ولا يحتاج الى جوابه عنه قوله حاصله انا نعلم بالوجدان اه وحاصل البرهان الثاني انه ثبت

انه اثبت في المقدمة الثانية ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ففعل العبد اما ان يجب بمجرد وجود
العبد او بتوسط امر آخر اما موجود او معدوم او حال والكل باطل سوى الاخير لاستلزامه
نفي صفة الاختيارية اما الاول فلان العبد ليس له اختيار في وجوده واذا وجد وجد الفعل
واذا لم يوجد امتنع واما الثاني فلان ذلك الموجود مستند الى الواجب ليس للعبد اختيار
في وجوده وبتحققه يجب الفعل فلا يكون له اختيار في فعل العبد ايضا واما الثالث فلان
العدم السابق غير مقدور له لكونه ازليا واللاحق يكون بزوال امر من علة فان كان
موجودا يمتنع للعبد ازالته لاستناده الى الواجب اما بواسطة او بلا واسطة وان كان
معدوما فزوال المعدوم وجود على ما سبق تحقيقه فيكون مستندا الى الواجب فاذا وجد
زوال ذلك المعدوم وجد فعل العبد مستندا الى الواجب والى العبد من غير اختيار للعبد
فيه والا امتنع فتعين ان يكون تاثيره في امر حال ويكون ذلك صادرا عنه بطريق
الصحة على ما مر من جواز صدور الحال كذلك غير مستند الى الواجد تعالى والا لزم المحال
المذكور فثبت ان للعبد اختيارا في فعله بحيث يتمكن من فعله وتركه وبطل مذهب
الاشعري من كونه مجبورا في تعلق الارادة واما انه ليس مستقلا فلتوقفه
على امور ليست في وسعه فيكون الفعل واقعا بمجموع قدرة الله تعالى
وقدرة العبد وهو المطلوب هذا ما قصدت ايراده في هذا المقام
الحمد لله على الاتمام والصلوة
على خير الانام
تمت
تمام

Silkeborg Bibliotek
Hæftet
449